

دراسات فلسفية

مهداه إلى
الدكتور إبراهيم مذكور

بإشراف وتصدير
الدكتور عثمان أمين

إهداء ٢٠٠٩
الأستاذ / سامية الكريمي
جمهورية مصر العربية

دراسات فلسفية

دراسات فلسفية

مهداه إلى الدكتور إبراهيم مذكور

بإشراف وتصدير

د. عثمان أمين



المنشأة للمطبعة المتوسطة للنشر

١٩٧٤

فهرس

تصدير

الدكتور عثمان أمين ٧ - ١٠

فى الفكر اليونانى

١ - الروح الأفلاطونى

الدكتور عثمان أمين ١٣ - ٣٦

فى الفكر الاسلامى

١ - واصل بن عطاء : حياته ومصنفاته

الدكتور أبو الوفا التفتازانى ٣٧ - ٧٨

٣ - رؤية الله عند المعتزلة وأهل السنة

الدكتور فتح الله خليف ٧٩ - ٩٦

٤ - آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى

الدكتور على عبد الواحد وافى ٩٧ - ١٠٧

٥ - حدود الخيال السياسى عند الفارابى

الأستاذ عبد المجيد مزيان ١٠٩ - ١١٧

٦ - عبقرية الغزالى المتفاوتة

الدكتور عمر فروخ ١١٩ - ١٤١

- ٧ - فكرة الانسان في مذهب ابن عربي
الدكتور محمود قاسم ١٤٣ - ١٥٨
- ٨ - القيم السياسية في بناء الدولة الاسلامية
الدكتور محمد عبد المعز نصير ١٥٩ - ١٨٥
- ٩ - مشكلة الحرية في الفكر الاسلامي
الدكتور محمد عاطف العراقي ١٨٧ - ٢١٤

في الفكر المعاصر

- ١٠ - ما الانسان ؟
الدكتور محمد عزيز الحبابي ٢١٧ - ٢٢٢

تصدير
تحية للدكتور ابراهيم مدكور

بمقام
الدكتور عثمان أمين

فى خريف سنة ١٩٣١ ، وفى ساحة من ساحات « السربون »
بباريس ، كان لقاء خاطف لا أنساه : فقد كنت حديث عهد بـ « مدينة
النور » ، وكان هو قد سبقنى إليها ببضع سنين ، يعد رسالته للدكتوراه
فى الفلسفة الاسلامية • وتجدد بعدئذ اللقاء ، وانهقدت بيننا ، منذ اللحظة
الأولى ، أواصر ألف وانس لعلهما من ذلك النوع الذى عبر عنه هنرى
برجسون بتعبير « التعاطف العقلي » ، والذى بدا لى فى السنين الأخيرة أن
أسميه « التعاطف الجوانى » • ولم يكن عجبيا أن يكون هذا اللقاء فاتحة
لقاءات أخرى عديدة : فقد كان هنالك اتفاق واضح فى المشاغل الفكرية
عموما وفى صحبة الفارابى خصوصا ••

وكنت حاضر الجلسة المشهودة ، جلسة المناقشة لرساليته عن « منطق
أرسطو فى العالم العربى » و « مكانة الفارابى فى المدرسة الفلسفية
الاسلامية » بمدرج « ريشليو » بتلك الجامعة ، فكنت من أشد الناس اعجابا
برباطة جأشه ، وحضور بديهته ، واستقامة حجته ، ووضوح رؤيته •
وغمرنى شعور الفرح حين سمعت أعضاء لجنة المناقشة الموقرة يوجهون
إليه موفور الثناء على تلك الصفات الجميلة البارزة التى تجلت فى رحابة
النظر ، وفى الصبر على البحث ، وفى الاتزان فى الحكم •

ودارت الأيام ، ورأيت الدكتور ابراهيم مذكور في القاهرة ، يحاضر في الفلسفة الاسلامية ، مع أستاذنا المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق ، فيجلو للطلاب مواقف الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد ، وينشر من تلك المواقف قصولا متتابعة في مجلة « الرسالة » ، جمعها بعدئذ في كتاب عنوانه « في الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيق » .

وكان من توفيق الله أنى صحبت الدكتور مذكور في لجان علمية كثيرة ، منها لجنة الفلسفة في مجمع اللغة العربية ، منذ انشائها ، وكان في رياسته لتلك اللجنة ، كما عهدته ، مثالا للباحث الموضوعي ، وللاداري الحازم ، الحريص على مواصلة الانتاج الجاد ، حتى أثمرت جهود اللجنة في العربية معجما فلسفيا حديثا دقيقا أصيلا . ونعمت بصحبته أيضا في لجان مناقشة الرسائل الجامعية ، ولجان ترقية أعضاء هيئات التدريس في جامعاتنا المصرية ، وكذلك في لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية . وأعتقد أن كل من أتبع له أن يصحب الدكتور مذكور في الاجتماعات الأكاديمية يستبين أنه قد أوتي من الحكمة وبعد مرامي النظر ما كان خليقا أن يهيب له سبيل التغلب على الصعوبات ، وتسوية ما قد يثار من خلافات . وإذا كان لي بهذا الصدد أن أتقدم برجاء الى المسؤولين في جامعاتنا فهو أن يعملوا على الانتفاع بمواهبه الجمة ، بتعيينه عضوا في مجالس كليات الآداب : فمجالس الكليات أحوج ما تكون الى ذوى الخبرة والألمية ، وهما أمران لا يكتسبان بالقرارات والمراسيم ، بل بالصبر والدأب والحب .

وليس يفوتني في هذا المقام أن أنوه بما شهدته مع أعضاء المؤتمر الفلسفي المنعقد في دمشق (مهرجان الغزالي) من مقدرة نادرة تجلت وزارة الثقافة حين عهدت اليه رئاسة « مؤتمر توحيد مصطلحات الفلسفة والاجتماع » المنعقد بالقاهرة سنة ١٩٧١ . ومن هذا المؤتمر الأخير نشأت

والاجتماع ~~بالتعاون~~ ~~بالتعاون~~ سنة ١٩٧١ * ومن هذا المؤتمر الأخير نشأت فكرة تكريم هذا الأستاذ الحكيم ، بمناسبة بلوغه السبعين عاما . واقترح أعضاء المؤتمر اصدار كتاب يكون تحية له واعترافاً بفضله ، وشرفوني وأثلبوا صدرى حين رأوا أن يعهدوا الى بالقيام على نشر هذا الكتاب .

وقد تفضل الزملاء من العلماء والأصدقاء - مشكورين - فوافونا ببحوثهم القيمة ، باللغة العربية واللغات الأجنبية ، ورأينا لوفرتها أن نوزعها على جزئين ، جزء للمقالات ، وجزء للنصوص ، متوخين في ايرادها الترتيب الزمانى للموضوعات ، على النحو الذى سيراه القراء .

وبعد فالدكتور ابراهيم مذكور شخصية نابهة فى تاريخنا الفكرى المعاصر . تخرج على يديه جيل من رواد الثقافة فى مصر وفى العالم العربى والاسلامى . وقد اجتمعت له صفات الجامعى المحقق ، والمجمعى الأمين ، ورجل العمل الواعى . لم يجرفه تيار الحياة البراقة بعيدا عن الفكر ، ولم يعزله الفكر عن الحياة ، فكان من أولئك القلائل الذين تحققوا على الأصالة بالقول المأثور : « اعمل كأنك رجل فكر ، وفكر كأنك رجل عمل » . وقليلون هم أمثال الدكتور مذكور الذين ضربوا بسهم وافر فى ميدان الثقافتين العربية والغربية ، الى حد أصبح معه حجة هنا وهناك فيما يكتب وفيما يقول .

والدكتور مذكور قد كشف لنا عن نضج مبكر وأصالة عميقة منذ أن نشر رسالته عن منطق أرسطو وعن مكانة الفارابى . ورأيناه بعدئذ باحثا رصينا فى مجالات الفلسفة واللغة والأدب ، يلتزم بما يعد فى الحقيقة قوام المنهج العلمى الصحيح : رجوع الى المصادر الأصلية ، وسبر لأغوار المشكلات المعقدة ، وسير منهجى يؤدى فى النهاية الى استجلاء

غوامضها ، وتمثل واع لاتصال الأفكار في ثنايا تاريخ الحضارات ، كل ذلك في تدبر وأناة ونزاهة ، تؤثر سبيل الحق ، على وعورته ، وتتجافى مزلق الأهواء مع قوة الاغراء •

وان اهتمام الدكتور مذكور الجاد وعمله الدؤوب في تثبيت المصطلح الفلسفي والعلمي في ثقافتنا العربية المعاصرة جهد باق نافع ، ولا شك أن جهوده في ربط الفكر العربي بالفكر الغربي قديمه وحديثه مناط للتقدير الجميل في الشرق والغرب على سواء •

لقد عرفت الصديق الكريم منذ أربعين سنة • ويسرني اليوم أن أقول عنه ما قال محيي الدين بن عربي عن أبي عبد الله الحياط :

« لم أرَ فيمن رأيت من اشتيت أن أكون مثله سواء » •

بارك الله لنا في عمره ، وأدام عليه نعمة العقل والايمان •

بلاكبول في أغسطس ١٩٧٣

عثمان امين

في الفكر اليوناني

الروح الأفلاطوني للدكتور عثمان أمين

ما عسى أن يقول مؤرخ الفكر في أيامنا هذه عن أفلاطون ، ذلك الفيلسوف المصلح الأديب الفنان ، الذي كان أمة وحده والذي نهض بععب الرسالة الخالدة ، رسالة الفكر للوعى ، عبر القرون ، واستطاع بعبقريته الخلاقة أن يكتب « وهو يلهو » محاورات فلسفية تفيض بما لا نظير له من الشعر الرائع والحدس المشبوب فاذا بها ترفع الروح الانسانية الى أعلى عليين ، وتضفى على حياة الفيلسوف ، وكلها بحث عن الحق والخير والجمال ، نورا وسناء لا عهد للناس بهما الا فى سير الربانيين ؟

وليس بالأمر اليسير أن نرسم صورة واضحة لفلسفة ذات حظ من الشراء عظيم كفلسفة أفلاطون . فحسبنا إذن أن نخط لمحات عن معالم حياته واتجاهات فكره . من قبل حاول « جوته » شاعر الألمان العظيم أن يرسم صورة لفيلسوف اليونان حين شبهه بشعلة نار مدببة تصعد الى السماء أو بروح سماوى هبط على الأرض ومكث عليها فترة من الزمان ، ولكنه ظل يحبوه الحنين الى أصله العلوى . فكانت أقواله وتصريحاته كلها متجهة الى كل أبدي ، الى شيء مطلق هو الجود والحق والجمال الابدى ، ساعيا الى أن يشعل الشوق آليه فى قلب كل واحد من البشر الفانين .

ومع أن « جوته » قد أمسك عن تقييم آراء الحكيم القديم فى التربية

والسياسة والاجتماع فقد أشار الى انه لم يكن ينظر الى الفلسفة على أنها جملة قضايا عقلية قد رتبت في نسق فلسفي مجرد ، ولكنه كان يريد - عن طريق التواصل الفلسفي - أن يفتح لها قلوب المحبين في كل زمان ومكان ، وبين أن أفلاطون لم يكن يحرص على تحصيل المعرفة من حيث هي ، بل كان همه الاول تحقيق وعي الانسان لذاته ووعيه لحقيقة الإنسانية فيه .

كان أفلاطون شريف الأصل ، ينتسب من جهة أمه الى « صبولون » المشرع الكبير ، ومن جهة أبيه الى « قودروس » آخر ملوك أثينا . ولما كان حكم الثلاثين من « الاوليجاركيين » (حكم الأقلية من الاسرات القوية) ظن الناس أن أفلاطون سيستأجرهم في حكم البلاد : لأن اثنين من زعماء الحكم (اقرتياس وخرميدس) كانا من أخواله وكانا مثله من تلاميذ سقراط . ولكن بذكر بعض الكتاب أن سلوكهما تجاه سقراط ، فضلا عن مظالمهما الأخرى ، قد قطع الأمل في أي اصلاح يأتي من جانب الارسطوقراطية . ثم حدثت مأساة موت سقراط بعد ذلك بسنين قليلة ، فصرفت أفلاطون انصرافا أتم عن الديمقراطية وعن سيئات حكمها .

أما وقد ضاع أمل أفلاطون في جدوى الاشتغال بالسياسة ، فقد صمم على قلب نظام حياته ، وبدأ طورا جديدا هو طور الدرس والارتحال: فزار مصر وعرف نظامها ، وأدرك ما كان فيه من ثبات لم يعتره التبدل زهاء عشرة آلاف سنة ، ذلك النظام القائم على العقائد الدينية وعلى نظام الطبقات ، والذي كانت تدعمه تربية الشعب تربية تتواءم بالقياس إليها معرفة اليونانيين وتبدو جهلا شنيعا . وزار أفلاطون كذلك إيطاليا الجنوبية وصقلية ، فوقف على التصوف الرياضي عند أهل المدرسة الفيثاغورية ، كما وقف على نتائج دراسة الفلك الجديدة التي كان يقوم بها الرياضيون في بلاد اليونان الجنوبية . وتعلم أفلاطون في صباه شيئا من تعاليم « هرقليطس » . فلما عاد الى أثينا ، وكان عمره أربعين سنة - افتتح مدرسة فلسفية في مكان خصص لبطل من أبطال الأساطير اليونانية يقال له « اكاديموس » ولذلك أطلق اسم « الاكاديمية » على مدرسة أفلاطون التي كتب على بابها : « لا يدخل مدرستنا من لم يكن مرتاضا » . وزار أفلاطون « سراقسة » مرة ثانية بدعوة من صديقه « ديون » . وكان أفلاطون يرجو من زيارته تلك أن يعجب الحرية الى نفس المستبد « ديونيسيوس » . ولكن وقعت لأفلاطون هناك أحداث أليمة ولقى أهوالا كثيرة ، وأستطاع

آخر الامر أن ينجو من حبائل ذلك الحاكم المستبد . وعاد الى أثينا ، فاستأنف التعليم في «الأكاديمية» حتى آخر حياته ، ومات وعمره ثمانون سنة ، متمتعا بكامل قواه العقلية .

ويبدو أن أفلاطون قد حقق أكثر من أى كاتب آخر ، رأى «الكسندر» بين (١٨١٨ - ١٩٠٣) حين عرف الرجل العظيم بأنه : « رجال كثيرون في رجل واحد » . فقد كان أفلاطون فيلسوفاً مصلحاً وأديباً فناناً ، خلف للإنسانية من آثاره العديدة ثروة فريدة في الفلسفة واللغة والادب والفن والتربية والسياسة ، وكان من محاسن المصادفات أن وصلت اليثا مؤلفاته جميعاً . ولكن لا تزال هذه المؤلفات - من « محاورات » ومن « رسائل » - مثار عديد من المشكلات يتناولها الباحثون المعاصرون ، وبعضها متصل بصحة نسبتها الى المؤلف ، وبعضها متصل بزمان تأليفها ، وبعضها متصل بتفسيرها . على أن الرأي قد استقر على توزيع المحاورات الأفلاطونية على طوائف أربع : الطائفة الاولى تشمل نحو ١٥ محاوره كلها سابقة على المؤلفات الكبرى التي يبسط الفيلسوف فيها « نظرية المثل » وأهمها : دفاع سقراط ، بروتاغوراس ، مينون ، اقراطيل . والطائفة الثانية مؤلفات تبسط نظرية المثل في صورتها الاولى ، وهي : المأدبة ، فيدون ، الجمهورية ، فيدروس . والطائفة الثالثة مؤلفات يمكن أن تسمى « نقدية » فيها يعود أفلاطون الى نظريته فيتناولها بالتعديل والتحويل ، وهذه المحاورات هي : تيتياتوس ، وبرمنيدس ، والسفسطائي ، والسياسي . والطائفة الرابعة تشمل المؤلفات التي تبسط نظرية المثل في صورتها الاخيرة ، وهي : فيلاب ، وطيماوس ، واقريطياس ، والنواميس .

أما « رسائل » أفلاطون فالنقاد المحدثون يسلمون بصحة بعضها دون بعضها الآخر . ومما أجمعوا على صحة نسبته الى أفلاطون الرسائل السابعة والثامنة ، وهما أهم رسائل الفيلسوف جميعاً .

المثل الأفلاطونية :

نظرية المثل هي محور الفلسفة الأفلاطونية . وفي تاريخ الفلسفة اشتهرت تعاليم أفلاطون باسم « المثالية » وقد سميت كذلك لأن أفلاطون كان يرى أن « المثل » (أو الفكرة) هو النموذج الأصلي لكل شيء ، ولكل وضع ، ولكل تصور .

آثار سقراطية :

وقد دعانا أفلاطون نفسه الى الاعتقاد بأن فلسفته من فلسفة أستاذه سقراط : فقد عرضها في شكل الحوار الذي هو صورة البحث السقراطي ، ثم اننا نجد سقراط في المحاورات الأفلاطونية التي تبدو فيها فلسفة أفلاطون في نضارة شبابها ، أهم شخصيات الحوار ، وهو الذي ينهض لشرح نظرية المثل ، ولكن على الرغم من هذه الظاهرة الادبية أو الفنية المتصلة بأسلوب الفيلسوف في الكتابة ، فإن نظرية المثل هي من صنع أفلاطون لا سقراط ، وهذا ما صرح به أرسطو في القسم الاول من كتابه « ما بعد الطبيعة » . ولا يمنعنا هذا من الاقرار بأن أصل النظرية راجع إلى الفكر السقراطي . وربما جاز القول بأن الوثبات الأفلاطونية نحو شواهد الخير إنما هي مظهر لذلك الاثر الذي طبعته شخصية سقراط في نفس أفلاطون (١) .

ذكر أرسطو أن نظرية المثل ناشئة من فكرة سقراط عن العلم : فقد تأثر أفلاطون من جهة باقراطيل و «هرقليطس» ، فبدأ له ان جميع الاشياء المحسوسة في جريان وتغير دائم ، فلا يمكن معرفتها معرفة علمية ، ومن جهة أخرى نعلم من سقراط ان العلم موضوعه ماهيات الاشياء ، وفي حين أن سقراط لم يكن يشتغل إلا بالمعاني الاخلاقية ، نجد ان أفلاطون يفكر في الطبيعة بأسرها ويرى في «الماهية» موضوعاً للعلم ثابتاً متميزاً عن الاشياء المحسوسة . وإنما الماهيات هي التي سماها أفلاطون «مثلاً» وقال ان الاشياء المحسوسة موجودة الى جانب المثل ، ومن حيث ان لها «مشاركة» فيها . فالماهيات من حيث هي موضوع العلم متميزة متميزاً مطلقاً عن الامور الحسية . ويستفاد هذا من نظرية «التذكر» وهي النظرية التي وضع أفلاطون بها أساس فكره المبتكر . وأفلاطون منذ كتب محاوره «مينون» ، قد أورد على فلسفة سقراط تغييراً بعيد الغور .

التذكر :

لقد كان سقراط يقول بأن العلم كامن مطوي في النفوس ، فيمكن استخراجها منها في غير حاجة الى اكتساب من الخارج . وأضاف أفلاطون الى ذلك ان وجود العلم هذا الوجود المكنون في النفس لا يفسر الا بخلود

(١) انظر : شارل فرتر : «الفلسفة اليونانية» (بالفرنسية) باريس ١٩٣٨ .

النفس : فلما كانت النفس خالدة فقد وجدت قبل اللحظة التي نسميها ميلادا ، فعرفت جميع الماهيات في حياتها السابقة . واذن فقد كان لنا فيما مضى من الزمان علم بقيت فينا ذكراه ، وما العلم الا تذكر (١) - وفي الوقت نفسه وسع افلاطون معنى ذلك العلم المركوز في النفس : فليس هو علم الاخلاق فحسب - كما كان يرى سقراط - بل هو ايضا علم الرياضيات . ونلمس ها هنا أثر الفيثاغوريين . وقد أوضح افلاطون نظريته تلك عن «أولية» معارفنا بمثل مقتبس من الهندسة . ويرينا سقراط وهو يحدث فتى من الارقاء ، فيوجه اليه الاسئلة بشيء من البراعة حتى يقوده الى استكشاف ما نسميه اليوم بالقضية السابعة والاربعين من قضايا اقليدس - وهي النظرية التي تنص على أن المربع المرسوم على وتر المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين المرسومين على الضلعين الآخرين . فنحن اذن مضطرون الى أن نسلم بأن ذلك الفتى انما «يتذكر» علما كان قد وقف عليه قبل قدومه الى الحياة الحاضرة . وما يصح بالنسبة الى الهندسة يصح بالنسبة الى العلوم جميعا : فالعلم كله مطوى في النفس ، كما تنطوي ذكريات حقيقة نعت بها النفس في وجودها السماوي (٢) .

ومتى تقرر هذا فالماهية ، موضوع العلم ، هي حقيقة من حقائق العالم العلوي ، عالم ما فوق الحس ، تأملتها النفس أو الروح حين كانت مبرأة من علائق البدن والحس . ودراسة الاعداد والاشكال الهندسية تنبؤنا عن طبيعتها اللامادية . مثال ذلك : ماهية العدالة ، أو ماهية الجمال ، أو ماهية الخير ، أو الكمال الاخلاقي ، ومثال ذلك من جهة الرياضيات : ماهية المساواة أو ماهية العظم أو الصغر (٣) .

تلك هي الحقائق الكاملة والموضوعات الحققة التي تأملتها الروح قبل أن تولد . وقد وصف افلاطون في مجاورة «فيدروس» شيئا من قصة الروح قبل هبوطها الى الارض فقال : كانت النفس تحلق محمولة على أجنحتها في الذروة العليا لقبة السماوات ، وكانت تشهد الماهيات السعيدة فيما وراء السماء ، فتغيب لتلك المشاهدة ؛ فلما هبطت الى الوجود المحسوس

(١) مينون : ٨٠ بع .

(٢) مينون : ٨١ بع .

(٣) انظر احصاء للماهيات في «فيدون» : (٦٥ ، ٧٥) .

مذكرت الكمال الذي رآته من قبل (١) . ويتبين هذا التذكر من معرفتها للأشياء المحسوسة . وهذا ما يدل أفلاطون عليه في «فيدون» فيقول : لما كنا نرى الأشياء المتساوية فنحكم بأنها ليست كاملة التساوى ، فلا بد أننا كنا قد عرفنا من قبل ماهية التساوى أو المساواة في ذاتها التي نقيس عليها الأشياء المتساوية في هذا العالم الأرضي . واذن فادراك الأشياء المحسوسة يفيد أن النفس كانت تعلم تلك الأشياء في عالم آخر ، اعنى قبل أن تلبس النفس لباس البدن (٢) .

خصائص المثل :

وقد جعل أفلاطون المثلات أو الدوام خاصية تتميز بهما المثل عن سائر الامور الحسية ، وبها تكون المثل موضوعا للعلم . ولقد كان أنصار «هوقليطس» يدللون على تغير الأشياء ، فيحتجون باللغة قائلين ان الاسماء التي ندل بها على الأشياء تفيد كلها التغير الشامل . وعرض أفلاطون في محاوره «اقراطيل» لهذا القول ، فسخر من أمثال هذه النظريات اللغوية الغريبة ، وأخذ يدل على ان الأشياء اذا اعتبرت في ذاتها تقبل نوعا من الدوام . واذا صح ان الأشياء الجميلة تتبدل دائما فماهية الجمال ، أى الجميل في ذاته ، لا يطرأ عليها أى تغير ، وكيف يمكن للشئ الموجود على الحقيقة أن يناله التغير ؟ ثم ان بقاء الأشياء واستقرارها أمر لازم لمعرفةنا بها ، ولو لم يكن الأمر كذلك لما استطعنا تحصيل المعرفة . ولو كانت الأشياء جميعا متحولة تحولا لا يبقى معه شئ على حاله لما كان هنالك معرفة على الإطلاق (٣) . ومهما يكن من تبدل الأشياء وجريانها فالماهيات ، التي هى موضوع العلم ، باقية ثابتة : تلك هى النتيجة التي تستخلص من محاوره «اقراطيل» . ويعبر أفلاطون عنها تعبيراً قوياً في «فيدون» . اذ يقول : الأشياء المحسوسة وحدها عرضة للتغير ، أما الماهيات فهي هى بعينها دائما بلا تغير (٤) .

وبهذا يرد أفلاطون على «هوقليطس» ، كما يرد على «بروتاغوراس» ، فان القول بأن «الانسان مقياس لجميع الأشياء» بمعنى

(١) «فيدروس» : (٢٤٦ - ٢٤٧) .

(٢) «فيدون» : (٧٢ - ٧٧) .

(٣) «اقراطيل» : (٤٣٩ - ٤٤٠) .

(٤) «فيدون» : (٧٨ - ٧٩) .

ان الأشياء بالنسبة إلينا هي على ما تبدو لكل واحد منا ، قول ينتهي الى ثبات التغير الشامل ، واذن فقد تأثر أفلاطون بمذهب « برمنيدس » وسار في اتجاهه ، ومن هذه الجهة ألف أفلاطون بين المذهبيين العظمين اللذين حظيا بالهيمنة على الفكر اليوناني في أول عهود تطوره : فالوجود المتغير الذي تحدث عنه « هرقليطس » انما هو الوجود الذي تدركه الجواس . أما الوجود المطلق الذي هو موضوع العلم كما قال « برمنيدس » فهو هو منذ الأزل ، وهو باق لا يتغير .

والى صفة الثبات التي اتصفت بها الماهية تضاف صفة أخرى هي الوحدة : ان الماهية واحدة ، وهي في ذلك مخالفة لتعدد الأشياء . وقد أثبت أفلاطون ذلك في مينون ، فقال : العنصر الذاتي الذي به تكون الأشياء هي هي ، واحد مهما تختلف الأشياء التي يتجلى فيها (١) . وهو في الجمهورية ، يبسط الكلام في الاختلاف بين وحدة الماهية وتعدد الأشياء . فالناس كافة يقفون عند كثرة الأشياء الجميلة دون أن يستطيعوا الارتفاع الى تأمل الجمال في ذاته ، وانما الفيلسوف يستطيع أن يدرك الماهية من حيث هي وحدة مطلقة (٢) وفي « فيدون » ينظر الى وحدة الماهية من وجهة نظر أخرى : الماهية بسيطة غير مركبة ، في حين ان الأشياء المحسوسة مؤلفة من عناصر متعددة . وعلى بساطة الماهية أقيم دوامها ، لأن الأشياء انما تقع تحت قانون التغير من حيث انها مركبة ، وانها بهذا عرضة للتحليل . لكن الماهية ، لما كانت بسيطة اطلاقا ، فقد برئت من كل تحليل ، وبالتالي من كل تغير (٣) . واذ أثبت أفلاطون وحدة الوجود في ذاته ، شرع يوافق برمنيدس ويحل المشكلة القديمة ، الواحدة والمتعدد ، بقوله ان التعدد انما هو من شأن الأشياء المحسوسة ، اما الماهية ، وهي مما فوق الحس ، فكما انها متصفة بصفة الدوام فان لها وحدة لا سبيل الى تغييرها .

وتتميز الماهية أيضا عن الأشياء المحسوسة من حيث انها تمثل الكيف الخالص في تمام كماله . نقرأ في « فيدون » ان الأشياء تتشبه بالماهية ، أو تميل الى التشبه بها ، ولكنها لا تبلغ ذلك على وجه الكمال ، ولا تلبث ناقصة بالقياس الى المثال الذي تتشبه به : فالأشياء المحسوسة

(١) « مينون » : ٧٢ .

(٢) الجمهورية : ٤٧٥ - ٤٧٦ .

(٣) « فيدون » : ٧٨ - ٧٩ .

ليست متكاملة التساوى وليست متساوية كالتساوى فى ذاته . ويتجلى هذا النقص فى ان الأشياء المتساوية تبدو باختلاف وجهات النظر تارة « متساوية » وتارة لا متساوية ، فى حين أن المتساوى فى ذاته لا يكون غير متساو قط (١) . ولذلك قال أفلاطون فى « الجمهورية » ان الأشياء المحسوسة مشتبهة ذات معنيين ، فالأشياء الجميلة ، العادلة ، المقدسة اذا اعتبرت من وجه ما ، لم تكن جميلة ولا عادلة ولا مقدسة ، والأشياء الكبيرة هى فى الوقت نفسه صغيرة ، والأشياء الصغيرة هى فى آن واحد كبيرة . وجميع هذه الأشياء لما كانت موصوفة بالكيف ومحرومة منه معا ، فهى دائرة بين الوجود والعدم . ولكن الماهية وحدها ، التى هى الكيف الخالص ، هى الوجود كإثبات مطلق للوجود : وهذا اتفاق جديد بين فكر أفلاطون وفكر « برمنيدس » . فاذا صح ان الأشياء المحسوسة ذات تعلق بالوجود وبالأوجود معا ، فالحقيقى بذاته ليس شيئا آخر غير الوجود الخالص دون أى شائبه من الألاوجود .

الايمان بالمثل :

والماهية من حيث هى متميزة عن الأشياء الحسية هى التى يسميها أفلاطون باسم « المثل » (باليونانية « ايديا » و « ايدوس ») ومن حيث ان المثل قد اتسم بسمات الدوام والوحدة والكمال فقد ارتفع عن الأشياء الحسية وألف عالم الحقيقة الصحيحة . وأن من أعظم الأخطاء أن نتصور أن الحقيقة الصحيحة هى الأشياء المادية . ويسخر أفلاطون من ضلال أولئك الذين لا يؤمنون الا بالأشياء التى يستطيعون أن يروها وأن يلمسوها ، وأن يقبضوا عليها بأيديهم ، ويقول : أن من لا يرون حقيقة الغيب عميان ، وليس العميان على الحقيقة من لا يبصرون بعيون الجسم ، بل هم أولئك الذين لا يبصرون بعيون الروح ، والحقيقة الصحيحة اثما تكون للأشياء الغيبية التى ليست بجسم ولا هى ملموسة باليدين (٢) والحواس تخدعنا لأنها لا تجعلنا نعرف إلا مظهرا متغيرا ، وانما نعرف الموجود بذاته الباقى بعينه دائما ، ونعلمه ببصيرة النفس لا بحس العين (٣) .

(١) «فيدون» : ٧٤ - ٧٥ .

(٢) «الجمهورية» : ٤٨٤ ، ٥٢٧ - «السفسطائى» : ٢٤٦ .

(٣) «فيدون» : ٦٥ - ٦٦ ، وفى آخر الكتاب الخامس من «الجمهورية» (٤٧٥ -

٤٨٠) فرق أفلاطون بين « العلم » أستمى وموضوعه الموجود بذاته ، يعنى المثال ، وبين « الظن » (دكسام) الذى ينصب على الأشياء التى يمتزج فيها الألاوجود بالأوجود .

واذن فان افلاطون يدعونا الى التفرقة العميقة بين الوجود المحسوس - أي الوجود « المشهود » كما يقول - وبين الوجود المعقول ، وهما عنده عالمان متميزان تميزا بينا (١) . فالعالم المحسوس قوامه كثرة الأشياء التي تحدث ثم تنقرض والتي لا تبلغ قط أن تحقق كمال نوعها ، وتتردد مضطربة بين الوجود والعدم ، أما العالم المعقول فهو المثل والماهيات الخالدة .

المثال علة وجود الأشياء :

لكن افلاطون لم يقنع بأن وضع المثال فوق الأشياء المحسوسة من حيث هو عالم متفرد ، بل أراد أن يبين أيضا أن المثال هو علة وجود الأشياء . ومن هذه الجهة خصوصا كان المثال موضوعا للعلم : لأن العلم هو طلب العلة ، والمسألة الكبرى لكل علم من علوم الطبيعة هي هذه : أي العلة هي التي أحدثت الأشياء ؟ ويرى افلاطون أن من العبث الاجابة على هذا السؤال بافتراض مبدئي مادية ، كما صنع الفلاسفة الأوائل : لأن العالم المحسوس ليس عالم العلية الحقيقية ، ما دام انه ليس عالم الحقيقة الصحيحة . والعلة الحقيقية انما تكون في عالم المعقول ، وليست العلة الصحيحة شيئا سوى المثال .

وهذه النظرية مبسطة في « فيدون » : فقد نسب افلاطون الى سقراط قصة قد تطابق بعض المطابقة فكر سقراط نفسه ولكنها تعبر أيضا عن نظرية المثل ، أي عن فلسفة افلاطون : فقد صرح سقراط بأنه كان في شبابه يطلب علة الأشياء . ولما كان غير راض عن النظريات التي لا تسلم الا بالعلل المادية فقد اغتبط بنظرية « أنا كساغوراس » حين وجده يقرر أن العلة الصحيحة هي العقل ، ويستخلص من ذلك ان العقل قد دبر الأشياء على أفضل ما يمكن أن يكون التدبير . واستأنف افلاطون كلامه قائلا : ان أصبح علة الأشياء هي الأحسن والأفضل . واذن فلا شيء أشد خطأ من اعتبار العناصر المادية التي تتألف الأشياء منها عللا لها ، فليست هذه العناصر إلا شرطا لا يتم بدونه تحقيق العلة الصحيحة ، والسبب الذي رجح وجود الأشياء هو الكمال الذي قضى الله أن تتوجه الأشياء اليه (٢) .

(١) « فيدون » : ٧٩ .

(٢) « فيدون » ٩٥ - ٩٦ .

مشاركة الأشياء في المثال :

وهذا الكمال هو كمال المثال ، كمال النموذج الغيبي الذي تسعى الأشياء الى التشبه به . واذ كانت الأشياء في ذاتها ناقصة ، فانها تستخلص حقيقتها من الماهية التي هي نموذجها ، والتي سميت وفقا لها . انظر الى الأشياء تعبدان من الغيب أن يحاول بعض الناس أن يفسروا جمالها ، أي وجودها من حيث هي أشياء جميلة ، اعتمادا على اعتبارات جزئية محسوسة من بهاء الألوان وانسجام الأشكال . فكل هذه الأسباب انما تحجب عنا السبب الصحيح ، وهو أن الأشياء الجميلة هي كذلك بسبب الجمال في ذاتها . والأشياء هي ما تكون عليه بواسطة المثال الذي تحمل اسمه والذي يخلع عليها حقيقته : الأشياء موجودة من حيث أن لها مشاركة في المثال (١) .

المثال الأعلى : الخير :

ولكن اذا كانت المثل بكمالها علة الأشياء ، أفلا يمكن أن نتصور ان هناك في قمة العالم المعقول مثالا أعلى هو الكمال المطلق ، وهو علة المثل ذاتها ؟ لقد رأى ذلك أفلاطون حين صرح في «فيدون» بأن علة الأشياء في الحقيقة هي الكمال الذي هي موجودة من أجله .

فهو قد أشار هنا من طرف خفي الى الكمال الأعلى ، الى الخير المشترك بين جميع الموجودات (٢) ولكنه في «الجمهورية» قد حاول أن يرقى الى فكرة هذا المبدأ المطلق الذي يسميه «مثال الخير» .

يقول أفلاطون : صحيح اننا لا نستطيع أن نصل الى «الخير» على نحو ما هو موجود في ذاته ، وإن عقولنا لتعجز عن أن تبلغ غوره البعيد . والآراء التي أدلى بها بعضهم عن الخير حين حصروه في العقل أو في اللذة ليست بكافية ، فهي تفرض نفس ما يطلب تعريفه : لأن هنالك لذات فاسدة ، ولا يمكن أن يعتبر حسنا إلا فعل الخير . فلنقنع بالقول بأن «الخير» هو العلة العامة لجميع ما هو حسن ، هو علة العلم والحق ، وهو أيضا علة الماهية ذاتها ، علة الوجود والحقيقة . على أننا يجب أن

(١) «فيدون» : ٩٨ .

(٢) «فيدون» : ٩٨ .

نفهم ان العلة المطلقة لا تزال فوق كل ما تخلق ، فوق العلم والحق ، فوق كل حقيقة . ويلجأ أفلاطون الى التشبيه تيسيرا لادراك ما في الخير من سمو فيقول : كما ان الشمس في العالم المحسوس هي العلة في اننا نبصر الأشياء ونعرفها ، فكذلك الخير في العالم المعقول ، هو علة العلم ، لأنه النور الخالص الذي بواسطته يتحد الذهن بالشيء المرئي ، وكما ان الشمس تمنح الأشياء المرئية القوة على أن تكون مبصرة ، فضلا عن انها تمنحها عين وجودها ، اذ هي سبب نشوئها ونموها ، دون أن تقع الشمس نفسها تحت الضرورة والضرورة ، فكذلك الخير يمنح الأشياء المعقولة ، فضلا عن صفتها بأن تكون معقولة ، وجودها وحقيقتها ، في حين أن الخير نفسه يجاوز كل حقيقة (١) .

على هذا النحو استطاع أفلاطون أن يحول أخلاقيات سقراط الى نظرة رفيعة الى طبيعة الوجود : ذلك أن الخير ، الذي هو مقصد الحياة البشرية ، هو أيضا مبدأ كل حقيقة . والعالم المحسوس غير مستغن بذاته ، بل يعتمد على عالم المعقولات . وعالم المعقولات بدوره مشتق من الكمال الأعلى الذي ترنو الموجودات اليه ، لأنه منبع وجودها . وبهذه النظرية ارتفع أفلاطون الى أسنى فكرة عن «المطلق» . وجهد الفكر اليوناني لادراك الالهيات انما بدأ بالنقد الذي وجهه «البيثاغوراسيون» الى التصورات الشعبية للدين . ورأى «أنكسائغوراس» المبدأ عقلا مدبرا للأشياء ، واقتبس سقراط هذه الفكرة ، أما أفلاطون فرأى ان يذهب الى أبعد من ذلك ، ونبه الى وجوب الصعود الى مصدر العقل ومصدر الحقيقة : فالعلة المطلقة هي الخير الذي يتلأأ منذ الازل فوق الفكر ، والذي يتحدث جميع الموجودات ، ويحدث الفكر نفسه بأشعاع نوره .

ومهما يكن ارتفاع الخير فوق العقل فإن مهمة العليم عند أفلاطون هي ان يتأمل ذلك الأمر الأعلى : لأن التأمل لا ينال « واجب الوجود » حقيقة الا اذا لمس الخير واتحد به اتحاد ابتهاج « ومكاشفة » . وهي ولا شك مهمة شاقة : لأن المطلق محتجب في لآلئه . وكما ان العين الجسمانية يصعب عليها أن تواجه نور الشمس ، فكذلك العقل ، أو « عين الروح » ، تكل عن تسديد النظر الى الخير . مثلما يبهتها بهاؤه وضياؤه . غير ان هذا هو المجهود الذي يطلب الى العقل : فيجب على الانسان أن يتخلص من

الأشياء الحسية وأن يلتفت الى العالم المعقول لكي يرتقى من مثال الى مثال حتى يبلغ مثال الخير . ويعنى هذا تحولا كلياً : فالعقل شبيه بالعيون لا تستطيع أن تنحرف عن الظلام متجهة نحو النور الا بحركة الجسم كله فبالنفس كلها يلتفت العقل من الأشياء التى تتكون وتفسد نحو الموجود الخالد حتى تدرك النفس أبهى الأشياء نورا .

أصحاب الكهف :

والناس فى هذه الدنيا شبيهون بالسجناء المكبلين فى كهف مظلم مستطيل لا يستطيعون إلا بشق النفس ان يخرجوا منه ، لكي يشهدوا الأشياء فى وضع النهار (١) . وكذلك نستطيع بالعلم وبفضل دراسات شاقة طويلة ان نحرر أنفسنا من القيود التى تكبلنا فى هذه الدنيا ، وأن نرقى بأنفسنا الى العالم المثالى ؛ حتى نشهد الخير وضوءه الباهر (٢) .

وهذه الدراسات التى تؤدى الى علم الخير هى دراسة الرياضيات . وقد رأى أفلاطون للرياضة أهمية كبيرة : فهذه العلوم التى لا تعالج أشياء تبصرها عيون الجسم هى فى نظره أصدق العلوم لتوجيه النفس نحو الحقائق الغيبية (٣) وقد جعل الفيلسوف للرياضيات مكاناً فى البرنامج الذى يهدف الى اعداد الفلاسفة لتولى حكم المدينة : فهو يريد أن يعلموا منذ طفولتهم شيئاً من مبادئ الرياضيات ، ثم يتخصصون لدراستها بعد ذلك عشر سنوات (٤) . غير أن العلم الرياضى ليس هو أعلى العلوم : ذلك ان هذا العلم ليس بعد مستقلاً تمام الاستقلال عن الاحساس ، لان صاحب الهندسة يجب عليه أن يستعين فى علمه بالأشكال الهندسية التى يرسمها . ثم ان هذا العلم لا يرتفع الى مثال الخير ولا يعنيه أن يرتبط بمثال الخير المبادئ التى يقوم عليها (٥) ومن أجل هذا كان العلم الرياضى أولى بأن يعتبر مدخلاً الى العلم الحقيقى . وفوق العلم الرياضى يقوم علم

(١) انظر : أوجيست ديبس : « أفلاطون » (ترجمة محمد اسماعيل محمد ، القاهرة ١٩٦٦ من ١٠١ - ١٠٣) .

(٢) « الجمهورية » : ٥١٤ - ٥١٨ .

(٣) « الجمهورية » : ٥٢١ - ٥٣١ .

(٤) « الجمهورية » : ٥٣٦ - ٥٣٧ .

(٥) « الجمهورية » : ٥١٠ - ٥١١ .

الخير ، أى الفلسفة ، أو بتعبير أفلاطون « الجدل » الذى يصعد حتى المبدأ الأول على الإطلاق ، ومن هذا المبدأ الأول ينزل مجتازا سلسلة المثل كلها ، دون معونة أى شئ من الأشياء الحسية (١) فعلم الجدل أشرف العلوم التى بها يحقق العقل مصيره ومهمته : وهى ان يدرك جميع الموجودات من حيث انسجامها ومن حيث اشتقاقها من المبدأ المطلق (٢) .

الحب الافلاطونى :

ووثبة العقل نحو الخير الاسمى تحتاج الى جميع قوانا وتضرم فبنا حماسة الهية يطلق أفلاطون عليها اسم « الحب » . والحب هو رغبتنا فى اقتناء الأشياء الجميلة ، وهو الرغبة فى التملك الدائم للجميل ، وان سُئلت فقل هو الرغبة فى الخلود . ومن أجل هذا ينزع الحب الى التناسل والوصال والخصوبة ، وكلها أمور الهية بها يكون للموجودات الزائلة مشاركة فى الخلود . فكل شئ فىنا يتحول ويتغير ، ولكن بقوة التناسل فىنا نحيا حياة أبدية . فنحن نسلك أنفسنا فى سلك الخالدين حين ننسل خلقا يشبهوننا وكذلك شأننا من حيث العالم الروحاني ، فاننا نصير خالدين حين نستحدث فى أنفسنا الحكمة والفضائل الأخرى . ولكن التناسل لا يتم الا فى الجمال الذى هو موضوع الحب . ومشاهدة الأشياء الجميلة توقد فىنا ذكرى الجمال الكامل الذى تأملته النفس فيما مضى والذى تتوق من جديد الى الاستمتاع بشهوده . فيجب علينا أن نسمو على أجنحة الحب من جمال الجسم الى جمال الروح ، وان نصعد دائما أعلى فأعلى ، حتى تظفر برؤية الجمال الأعلى الخالد . وهذا الجمال الأعلى ليس شئنا سوى البهاء الذى ينشره الخير . يومئذ ونحن نتحد نفوسنا بذلك الجمال الالهى نستحدث فضائل تدوم الى الأبد . ويومئذ يكون لنا الخلود حقيقة (٣) .

(١) وقد أطلق أفلاطون اللفظ «الجدل» على العلم الالهى ، ويراد به بالتحقيق المنهج العلمى يرتفع به العقل من المجهول الى المعقول ، دون ان يصطنع شيئا من الخيالات ، منقلا من معان الى معان بواسطة معان .

(٢) «الجمهورية» ٥٣١ - ٥٣٤ .

(٣) «المأدبة» : ١٩٩ - ٢١٢ .

الروح وشئونها

جاء أينما وجهنا نظرنا في فلسفة أفلاطون وجسدنا للروح فيها المكان الأول . وقد عرض أفلاطون نظريته عن الروح لأول مرة عرضاً منظماً في محاوره « فيدون » . ولم يتردد في إقامة هذه النظرية على دعامة دينية (١) ذلك هو الاعتقاد الأرفى الفيثاغوري الذي قرره الفيلسوف قبل ذلك في محاوره « جورجياس » (٤٩٣ بع) : وهو أن النفس إنما جاءت إلى هذا العالم الأرضي تكفيراً عن سيئات بدت منها في حياتها السابقة ، وإن البدن ما هو إلا اللحد الذي يرهق الروح ويسبب لها الشقاء . ويقترب على ذلك أن يكون أقصى أمل الإنسان الفاضل أن يولى الأدبار من « هنا » وأن يمضى إلى « هناك » ، قاصداً مثوى أهل الصلاح وفي جوار الآلهة ، حيث تنتهى رحلة الروح .

بقاء الروح :

واذن فلا بد أن يكون للروح بقاء بعد الموت ، أى بعد انفصالها عن البدن ، ولا بد أن تجد هناك طبيعتها الأصلية . ولكي ندرك إمكان حصول ذلك كنا بحاجة إلى أن نفهم طبيعة الروح ما هي ؟ أهى طبيعة خاصة لا تشبهها طبيعة شيء آخر ، أم هي - كما يقول الطبيعيون - شيء جسماني لا يستطيع أن يوجد بغير بدن ؟

لكن أقوال سقراط عن الروح ، كما نقرأها في المحاورات الأفلاطونية ، لا تطمح في إيقاع « يقين » وإنما تقصد إلى إيراد « احتمال » أو « غلبة ظن أو اقتناع » . فهى قصة أسطورية اقتبست عناصرها من العرف الجارى والتقاليد اليونانية ، ولكنها تلائم مع ذلك مطالب الوجدان الدينى كما تلائم مطالب النظر المنطقى . واذن فحديث سقراط عن الروح حديث قصصى أسطورى : والقصة أو الأسطورة لازمة لعرض مسائل عويصة ، كمسألة الروح وبقائها بعد مفارقة البدن ، لأنها مسألة يقف « الجدل » دون أن ينالها . ولذلك أصبح الفيلسوف فى حل من استعمال وسيلة أخرى من وسائل الاقناع تخاطب الخيال ولا تقوم على برهان ، والفكر الأفلاطونى بوجه عام يعيد إلى فن القصص كلما حاول أن يفسر عالم الحس وعالم الصيرورة .

(١) « فيديروس » : ٢٤٩ - ٢٥٢ .

الموت فى نظر الفيلسوف :

وفى عبارة محاورة « فيدون » نرى صورة الفيلسوف الزاهد فى الحياة الدنيا ومتاعها ، يرى الموت منه قاب قوسين أو أدنى ، فلا يجزع ولا يخاف ، بل يترقبه رابط الجأش مطمئن القلب ، وإن شئت فقل أنه يرحب بالموت ويضطرب له ويرى فيه بارقة أمل ، وإن كان يستنكر الانتحار ، لأننا فى نظره ملك للآلهة ، يتصرفون فىنا بما يشاءون ، وهم خير الأرباب . وبالموت يرجو الفيلسوف أن يحيا - كما قلنا - فى رفقة الصالحين وفى صحبة آلهة هم أصدقاء للناس رحماء بهم . وبالموت يرجو أن يرفع عنه عبء البدن الذى يؤوده أو الذى يعوق النفس عن أداء ما أعدت له ، وهو معرفة الحق وتعشقه .

واذن فينبغى أن تكون الحياة ضربا من الاستعداد للموت ، ومجهودا يبذل لتخليص الروح وتطهيرها وتزكيتها وردها الى حقيقة عنصرها وصفاء جوهرها .

وما الفضائل الا هذه التزكية : فالنفس لا تعرف الرغبات واللذات والمخاوف والآلام الا لأنها قد أعوزها أن تعتزل عالم المادة ، وأن تخلو الى ذاتها ، ولأنها لا تنفك منصته « الى مطالب البدن » والفضائل - وأهمها العفة - هى التى تعين النفس على أن تخلص وأن ترجع الى حقيقة جوهرها وتعينها على أن تنظر بعين الفكر الخالص الى ذاتها الصحيحة فى سنانها وروائها ، كما تنظر فى كل شئ الى ماهيته الخالصة الخالدة .

تلك هى التربية الأخلاقية التى تطهر العقل وتزكى النفس : وهى التربية الفلسفية على الحقيقة .

الفضيلة الصحيحة والفضيلة المزورة :

ان الفضائل كما يتصورها عامة الناس عبارة عن أن يضحي المرء ببعض اللذات أو أن يتقبل بعض الآلام ، فى مقابل لذات أكبر أو آلام أقل : فالشجاعة مثلا تكون عن خوف من الوقوع فى يد العدو ، والظن بأن التعرض للهلاك أقل وطأة من ذلك المصير . غير ان فى مثل هذه الفضيلة تناقضا جوانيا (داخليا) . فليست الفضيلة « عملة » ولا نقودا تتبادل لجلب لذات أو دفع آلام . ولو أننا نظرنا اليها هذه النظرة لكأنت تجارتنا خاسرة ، لأننا لا نكون قد اشترينا الحرية بأزاء بعض المخاوف أو بعض

الرغبات الا وقد استعبدنا أنفسنا لرغبات أو مخاوف أخرى ، فنكون قد دفعنا ثمن حريتنا استعبادنا . فما تسميه العامة فضيلة هو في نظر الحكيم فضيلة مزورة لا فضيلة صحيحة ، وهي لا تصلح من نفوسنا ولا تبلغها كما لا (١) .

أما الفضيلة الحققة فتخالف فضيلة العوام : وذلك ما تعنيه بعض الامثال المأثورة : « يحمل عصي السحر كثيرون ولكن العالمين بالسحر قليلون » والمراد بالعالمين هم الفلاسفة الحقيقيون ، كما يقول سقراط : لا شيء غير «الفكر» أو العلم يمكن أن يكون أساسا للفضيلة ، يقام عليه ثباتها الذي لا يفارق طبيعتها . وغير ذلك من الفضائل انما هو نعمة أو فضل من الله يعطيه من يشاء أو يمنعه ممن يشاء (٢) . والفكر هو «العملة» الوحيدة الجديرة بأن تشتري بها الفضيلة ، وهذا الاستبدال خلو من الغش والخداع . فاذا كان الفيلسوف لا يخشى الموت فذلك لأنه في مقابل الحياة سيحرر روحه ويحقق للفكر رياضة على الانطلاق من سجن الحواس . ومهما يكن من أمر الفضائل المختلفة المألوفة لدى الجمهور فالفضيلة الحققة عند أفلاطون هي فضيلة «التزكية» أو «التصفية» التي تسوق النفس ، بعد انخلاعها عن البدن ، الى تأمل المثل ، والتشبه بالله بقدر ما في طاقة الانسان - وخير النفس في خروجها من الحبس الجسماني ومن عالم الشهادة كله ، وسعادتها في اتصالها بالوجود ذي الكمال المطلق ، مستشرفة السلام في نور لا يتغير ولا يفتر . فالفضيلة في صميمها عقلية ، والعقل عند أفلاطون هو الشرط الأول والآخر في الاخلاقية .

والصلة بين الفضيلة والحب صلة وثيقة لم تنفك ماثلة في ذهن أفلاطون طوال حياته . والفضيلة عنده تناسب أو تناسق ، كما تدل عليه الفضيلتان الرئيسيتان ، الاعتدال والعدالة . وكذلك الحب وسط يؤلف بين متناقضات . وقد قرر أفلاطون في كتاب «النواميس» ان الفضيلة في الفرد والوثام في الدولة يقومان على مبدأ التوسط وعلى المساواة التي تقدر لكل ما يستحقه دون اسراف أو تقتير . وقد كان الفيلسوف يعتقد اعتقادا جازما بأن الفلسفة ، اذ تتولى رعاية الفضيلة في نفوس المواطنين ، انما تشيع بينهم في الوقت نفسه أحكام المحبة والأخوة . ومن هذا الوجه كانت الفلسفة «حارسة للمدينة» .

(١) «فيدون» : ٦٩ .

(٢) «مينون» : ٩٩ ب .

المدينة الفاضلة :

وجهد الفيلسوف لادخال الانسجام فى الحياة ليس مقصورا على نفسه بل يجاوزها الى الجماعة الانسانية . فالدولة كالفرد عند أفلاطون، وقد ميز فيها مثل ما ميز فى الفرد قوى وملكات ثلاثها فضائل ، وكما ان العدالة فى الفرد تنتج من اتفاق ملكات النفس فيما بينها ، فكذلك العدالة تتم فى الدولة حين يقوم كل جزء فيها بوظيفته الخاصة وحين يخضع الجزء الأدنى منها للعقل : والدولة التى احكم نظامها ، يتولى أمور الحكم فيها خيارها ، أى الفلاسفة الذين لا يعرفون ما دون الحق فى أحكامهم . ولن يكون للإنسانية سعادة الا اذا سادت الحكمة واستتببت فى علاقات الناس . ولن يكون للمدن وللشعوب نجاه ما لم يصبح الفلاسفة حكاما ، أو الحكام فلاسفة ، اعنى ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية فى شخص واحد(١) وقوانين الدولة ينبغى أن لا تشتق الا من الكمال الثابت الذى هو موضوع التأمل الفلسفى . فرسالة الفيلسوف أن يدخل فى الدولة النظام الذى استقاه من المبدأ الاسمى . ومثل هذا يجب أن تستخدم الدراسات الطويلة التى بها اكتسب علم الخير . فاذا تم له اكتساب هذا العلم المطلق استطاع أن يرجع الى الأمور البشرية ، وأن يتولى بنفسه تدبير الأمور ، لا طمعا فى تحقيق مصلحة شخصية ، بل قصدا منه الى الصالح العام . ولن يفارق الفيلسوف هذه الحياة مكرما مبعجلا الا بعد أن يكون قد قام بمهمته وأعد لها خلفاء يعدلونه فى المنزلة والكرامة(٢) .

ويبدو أحيانا أن أفلاطون يتكلم وكأنه قد أدركه اليأس من أن يستمع العوام والجهال لصوت الفيلسوف ، ويحس القارئ فى مؤلفاته آثار ذلك الألم الذى انتابه من جراء ملاقاه من خطوب : فالسجناء فى جوف «الكهف» لا يريدون أن ينصتوا لمن يدعوهم الى كسر أغلالهم لينعموا بحرية الحركة ورحابة النظرة ، انهم يسخرون من محرريهم بل يريدون أن يقتلوهم ، ويولون ثقتهم من يتملقونهم أو يخادعونهم ، ويعهدون برعاية أمورهم الى الاشرار الافاقين يقودون الدولة الى الدمار والخراب(٣) .

هذه الكلمات تحمل أصدا من تجربة عاناها أفلاطون فى شبابه :

(١) «الجمهورية» ٤٧٣ .

(٢) «الجمهورية» ٥٣٩ - ٥٤٠ .

(٣) «الجمهورية» : ٤٨٧ - ٤٨٩ .

فقد ظن أنه مستطيع ، بفضل صداقته لـ «ديون» ، أن يحقق حلم حياته . ولكن خيبة مسعاه ومقتل صديقه لم يصرفاه عن الايمان بأن الفلسفة الحققة مندوبة لتولى أمور الحكم في الناس . وقد أكد الفيلسوف هذا الايمان في الرسالة التي بعث بها الى أنصار «ديون» بعد مصرع ذلك الأمير (١) .

ومؤلفات أفلاطون تدل على أن الفلسفة في أعلى مراتبها مرتبطة بالسياسة ارتباطا وثيقا . وانما كتب أفلاطون الأبواب العشرة في «الجمهورية» ليصف لنا تنظيم الدولة المثالية . وصرح مرة أخرى في «النواميس» - وهو كتاب شيخوخته - بأن الأمور البشرية يجب أن تكون مرآة تنعكس عليها صورة المبدأ الخالد : فالدولة حين يحكمها العقل تكون كالمثال حين ينزل من السماء الى الأرض ويعيش بين الناس .



ويعود أفلاطون مرة أخرى في كتاب «النواميس» الى مشكلة الدولة . وواضح أنه لم يعدل عن مثله الأعلى في سياسة المدينة الفاضلة ، وانما بدأ يشك في امكان تحقيقه على الأرض . وربما كان ذلك مثالا أعلى للآلهة أو لعالم الملكوت ، لا للبشر أو عالم الناسوت . واذن فهو يصف في «النواميس» الدولة المثلى من المرتبة الثانية ، أما الدولة المثالية التي نتحدث عنها «الجمهورية» فقد أقامت الحكم على معرفة الخير وعلى الارادة الحيرة لدى قادة الفكر الذين لا يتقيدون بأى قانون . ولكن اذا أعوزنا أن نجد رجالا ذوى استعداد للقيادة الرشيدة ، قادرين على التمييز بين حال وحال فخير لنا أن نعهد بالسلطان للقانون المتين الثابت الذى لا يتأثر بمصالح الأشخاص ولا يتغير بتأرجح الأهواء .

على أن كتاب «النواميس» يصف دولة مثالية تجعلنا في مواضع كثيرة نتجه بفكرنا الى المثل الأعلى الارستقراطي المعبر عنه في المبدأ القائل بأن «خير الأمور الوسط» : دولة تركز على طبقة صالحة من الفلاحين ، ذات نفوذ سياسى كبير ، وتعيش على مواردها ، تاركة الحرف والتجارة بين أيدي أجانب لا دور لهم في الحياة السياسية . ومما يسترعى النظر في هذه المدينة الفاضلة طابعها الدينى القوي الذى نلاحظه هنا كما نلاحظه في جميع ما كتبه أفلاطون في شيخوخته : «إن الله هو مقياس

الأشياء جميعا . . ولما كانت الأمور الالهية أرفع قدرا من الأمور البشرية ، فان تمجيد الآلهة قد حظى بدور مهم جدا في حياة الجماعة . ميل قوى الى الايمان بالمتعالى ، ونظرة مشرئبة الى الغيبى والأبدى ، واعتقاد فى الوقت نفسه بوجود الشر الملازم لعالم الناسوت ، دون أن يحملنا ذلك على التواكل او التشاؤم - تلك سمات الفلسفة الأفلاطونية فى أخريات السنين ، وفيها ارهاص بذلك التغير فى الاتجاه الذى سيغلب على الفلسفة اليونانية فى الفترة الأخيرة من العصر القديم بتأثير من سيرة أفلاطون وعبير مؤلفاته .

حياة أفلاطون بعد الممات :

من المحقق أن أفلاطون كان أعظم عباقرة الفكر اليونانى ، وربما كان أعظم عباقرة الفكر فى جميع الأزمان . اننا مدينون له بقسط واخر من عقائدنا وهواجسنا . وأرسطو - أو « المعلم الأول » كما يسميه العرب - وقد أعلن فى كل مناسبة أنه تلميذ لأفلاطون ، أخذ عنه زبدة أفكاره . وتأملها على طريقته . . وقد استوعب أفلاطون مكتشفات سابقيه ومعاصريه ، فإخبرها وأوضحها ، وأضاف إليها الكثير ، وأدخل فى فلسفته طائفة من الوقائع من كل صنف استفادها من مطالعة الكتب ومن تعليم أساتذته ومن أعمال تلاميذه ، وزاد عليها تجربته ومشاهداته . وما من مفكر فى العصر القديم هو أكثر منه شعورا بتعقد المشكلات وتشابكها ، ولا أحد هو أصرح منه اعترافا بما يداخل معارفنا وتصرفاتنا من زعزعة وقلّة يقين . وقد كان لأفلاطون حدس صائب بما يعترى الأشياء من تطور متصل وما يبدو على الأحداث من تناقض ظاهر . ولكنه كان فى الوقت نفسه عميق الشعور بما يكمن فى نواميس الطبيعة والجماعة من ثبات واطراد ، ومع احترامه للماضى وتقديسه للتقاليد كان همه الدائب أن يجدد لكى يحصل لوطنه مستقبلا أفضل . وأعانه على تحقيق بغيته عبقرية بيانية خارقة للمألوف ، وفن عال من التعبير هو عفوى وتدبرى فى آن واحد ، لا يغفل شيئا ويتناول أقل التفاصيل شأنا .

وأن القارىء ليأخذه العجب اذ يشهد المام أفلاطون بجملة الفكر اليونانى السابق والمعاصر . وان تزوده بقدرة فائقة على تحصيل المعرفة ، واحاطته بجميع الفنون السفسطائية والبلاغية ، وتبحره فى القول يمارسه فى مهارة وتنوع أسلوب ، وتطلعه الى الوقوف التام على كل شيء ، ثم بقاءه

مع ذلك حتى الشيخوخة المتأخرة مشتعل الحماسة مشبوب الأمل ، جامعاً على نحو لا عهد للناس به ، بين العقل الرصين والخيال المبدع والعسائفة الفياضة ، وبين دقة في التعبير لا مطمح وراءها إذا شاء ، وبراعة في القاء حجب الأسرار على كل ما يعسر فيه اليقين ، ولا يمكن أن يقسم عليه الدليل . بهذا كله بز الفيلسوف الفنان كتاب عصره ، اذ استطاع أن يفتح ، على هامش العلم ، نوافذ لامتناهية يطل الانسان منها على ما لا سبيل الى معرفته .

... عن أفلاطون صدر في الغرب كل فكر خصب حتى . وما نحسبنا بحاجة الى الاضافة في بيان أثر أفلاطون في الثقافة العربية والاسلامية . فقد تبين الباحثون المعاصرون حقيقة لها أهميتها وخطورها في تاريخ الفكر الفلسفي . وهي أن أرسطو عند العرب كان المعلم المعترف به في مجالات الطبيعة والميتافيزيقا . أما في البحوث المتصلة بالسياسة فقد كان أفلاطون هو النموذج الوحيد المنقطع النظير (١) . وقد حدثنا ابن النديم صاحب «الفهرست» أن طائفة من مؤلفات أفلاطون نقلت الى اللغة العربية مثل «طيماوس» و «السفسطائي» و «النواميس» كما أن العرب عرفوا طائفة أخرى مثل «غورغيلاس» و «اقريطون» و «فاذن» (فيدون) و «اتوفرون» و «بروتاغوراس» و «فيدروس» و «مينون» (٢) وقد لخص الشهرستاني - صاحب «الملل والنحل» - مذهب أفلاطون تلخيصاً يدل على أن ذلك المذهب كان معروفاً في العالم العربي . ونقلت الى العربية كتب منسوبة الى أفلاطون ، مثل كتاب «الروايح» (٣) وكتاب «وصية أفلاطون في تأديب الأحداث» (٤) . والنزعة الأفلاطونية واضحة عند الكندي في مسائل النفس ، اذ أن النفس عنده كشأنها عند أفلاطون ، جوهر روحاني الهى شريف واحد بسيط ، خالد غير دائر مؤثر في الأجسام ، قادر على مجاوزة عالم الحواس والأبدان الى «عالم الربوبية» والصفاء . فالنفس في هذه الدنيا عابرة سبيل ، وهو يقول : «والعجب

(١) انظر Quadri, La philosophie arabe, Paris, 1947, p. 14.

(٢) ابن النديم «الفهرست» ص ٢٤٤ .

(٣) عبد الرحمن بدوي : «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» القاهرة ١٩٥٥ ص

١٦٧ - ٢٣٩ .

(٤) نشرة الآباء اليسوعيين لويس معلوف وخلييل اده ولويس شيخو ، بيروت ١٩١١

ص ٥٣ - ٥٨ .

من الانسان كيف يهمل نفسه ويبعدها من باريها وحالها هذه الحالة الشريفة ! فيا أيها الانسان الجاهل ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم انما هو كلمحة ، ثم تصير الى العالم الحقيقي ، فتبقى فيه أبد الآبدين ؟ (١) ونلاحظ أن الكندي يكثر من ذكر أفلاطون في معرض كلامه عن النفس وانها من نور الباري عز وجل ، فاذا هي فارقت البدن علمت كل ما في العالم ، وهو يذكر تقسيم أفلاطون لقوى النفس الى الشهوانية والغضبية والعقلية ، ويستند الى رأى أفلاطون في أن الأنفس العقلية باقية بعد الموت ، ورأيه في أن مسكن الأنفس العقلية اذا تجردت هو خلف الفلك في عالم الربوبية حيث نور الباري ، وكذلك تتضح النزعة الأفلاطونية والرواقية في السيرة الفلسفية ، كما يراها الكندي في رسالة « الحيلة لدفع الأحزان » .

وقد كانت الفلسفة الاسلامية في زمان الفارابي وابن سينا « مفعمة بالروح الأفلاطونية » (٢) . يتجلى الاثر الأفلاطوني واضحا في رسائل الفارابي في العلم المدني وآراء أهل المدينة الفاضلة .

وقد أكد ابن سبعين أثر أفلاطون في ابن سينا فقال : « وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه ، وأحسن ما له في الالهيات ، الاشارات والتنبيهات وما رمزه في حى بن يقظان ، وما ذكره فيها من مفهوم النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية » .

- ولا جدال اليسوم في أن الأفلاطونية انتقلت أولا الى فلاسفة الاسكندرية (فيلون الاسكندراني ، وأفلوطين ، وفرفريوس ، وبرقلوس) ثم انتقلت هذه الفلسفة الاسكندرانية الى اللغة العربية ، ومن العربية انتقلت الى اللغات الأوروبية (٣) .

ذلك هو شيخ الفلسفة في جميع العصور ، أستاذ المعلم الأول ، أرسطو ، وصاحب الأثر الكبير في فيلسوف العرب ، الكندي ، والمعلم

(١) رسائل الكندي الفلسفية ، بتحقيق الدكتور أبو ريده ، القاهرة : ١٩٥٠ .

(٢) جميل صليبا : « من أفلاطون الى ابن سينا » دمشق ١٩٣٧ ص ٣٢١ .

(٣) انظر مقالنا عن : « اثر الفلسفة العربية في الغرب » . « المجلة » مايو ١٩٥٨ .

الثاني « الفارابي » ، وما من شك في أن مصير الأفلاطونية - كما قال « أوجست ديبس » بحق - هو « أبعد من أن يكون مغلقا ، لأنه أقرب الى أن يكون روحا من أن يكون مذهباً ، وهو يتحالف في يسر مع كل فكر فاتح ، ولما كان مذهباً يتوخى التدقيق في مناهجه ، وكان واضحاً ومحكماً في صيغته ، فهو يرحب بالنقد والتصحيح ويسعى إليهما ، اذ يعتبر أن كل علم وكل كمال انساني شيء لم يصل الى حد الاكتمال ، وكان تطلعه الذي لا يعرف النصب يتلطف بكل جهد جديد .

في الفكر الإسلامي

واصل بن عطاء

حياته ومصنفاته

للدكتور أبو الوفا الغنيمي الفتازاني

كان للمعتزلة في الاسلام اثر لا ينكر في الدفاع عن عقائده ضد العقائد المخالفة لها على أساس من منهج عقلي يدعو الى الاعجاب .

وكان لهم دور كبير في تنشيط المباحث العقلية عند المسلمين، بوجه عام ، فهم قد خاضوا في مباحث الالهيات والطبيعيات والمنطق والأخلاق مستفيدين من التراث الفلسفي اليوناني ، وهي مباحث لم تكن معروفة للمسلمين من قبل ، فشجعوا طائفة من علماء المسلمين على المضى في دراسة الفلسفة والتعمق فيها ، فكانوا روادا بهذا المعنى لمن جاء بعدهم كالكندي الذي بدأ معتزليا وانتهى فيلسوفا .

ونحن نرى أن النزعة العقلية التي ميزت المعتزلة عن غيرهم ليست بعيدة عن روح الاسلام ، فقد فسح القرآن الكريم مجالا للنظر العقلي الاستدلالي في العقائد والبحث الاستقرائي في الكون ، والأدلة على ذلك كثيرة لا مجال هنا لذكرها (١) .

ومع أهمية المعتزلة في تاريخ الاسلام والحضارة الاسلامية ،

(١) عرضنا لهذا بالتفصيل في بحث لنا بعنوان «الانسان والكون في الاسلام» مجلة عالم الفكر الكويتية ، المجلد الاول ، العدد الثالث ، أكتوبر ١٩٧٠ .

فليس لدينا بعد صورة واضحة عن كيفية تطور آرائهم ، لأن بدايات تلك الآراء لا تزال غامضة الى الآن ، وما ذلك الا لأن أوائل شيوخهم لم يحفظوا بعد بدراسات علمية مفصلة تكشف عن جوانب حياتهم وتفاصيل آرائهم ، ونخص بالذكر من هؤلاء واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مؤسسا حركة الاعتزال في البصرة .

وقد حفزني ذلك الى محاولة دراسة الحركة الاعتزالية منذ بدايتها الأولى للكشف عما يمكن أن يكون مجهولا عن شخصياتها ومذاهبها . وهذا البحث الذي تقدمه خطوة أولى على الطريق يزداد بها السير نحو معرفة أكثر تفصيلا لحياة واصل وعصره الذي عاش فيه ومعاصريه ممن التقى بهم وعن شخصيته ومميزاتها ، ومصنفاته التي صنفها في الاعتزال .

(١) سيرة واصل

١ - اسمه وكنيته ولقبه :

هو واصل بن عطاء ، وأصله من الموالي ، ف قيل انه كان مولى بنى ضبة ، وقيل انه كان مولى بن مخزوم ، وقيل أيضا انه كان مولى بنى هاشم .

ولعل الذين ذكروا انه كان مولى بنى هاشم قد استندوا الى الروايات القائلة انه كان غلام محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب (١) وأنه أخذ علومه عنه وعن ابنه أبي هاشم عبد الله .

وكان واصل يكنى بأبي حذيفة ، وبأبي الجعد (٢) ويلقبه الذهبي في « ميزان الاعتدال » بالبصري (٣) نسبة الى مدينة البصرة التي نشأ بها واصل .

ولكن اللقب الذي لزمه أكثر من غيره هو « الغزال » .

وقد أبان لنا المبرد في « الكامل » عن السبب في تلقيب واصل

(١) النية والامل ، ص ٢٩ .

(٢) البيان والتبيين ج ١ ، ص ٢٩ .

(٣) ميزان الاعتدال ، ج ٣ ، ص ٢٦٧ .

بالغزال ، فذكر أنه لم يكن غزالا ، ولكنه كان يلقب بذلك لأنه كان يلزم الغزالين ليعرف المتعففات من النساء ، فيجعل صدقته لهن (١) .

وذكر لنا الجاحظ وغيره أن واصل كان يلزم في سوق الغزل شخصا معيناً كان صديقا له هو عبد الله الغزال مولى قطن الهلالي (٢) ، ويقال أنه رضيع لواصل (٣) .

ولإطلاق لقب الغزال على واصل مع أنه لم يكن غزالا ، مما يماثله من إطلاقات (٤) فقد قيل أن أبا مسلمة حفص بن سليمان قد لقب بالخلال ، وهو وزير أبي عبد الله السفاح ولم يكن خللا ، وإنما كان منزله بالكوفة بالقرب من الخلالين ، وكان يجلس عندهم ، ومثله أبو عبد الله الحرمازي مولى بني هاشم ، فقد لقب بذلك لأنه كان ينزل في بني الحرماز ، وكذلك إبراهيم بن يزيد الخوزي ، الذي لم يكن خوزيا ، ولكنه كان ينزل بمكة بشعب الخوز ، وأبو سعيد المقبري الذي لقب بذلك لأنه كان ينزل المقابر .

وعلى هذا النحو فسر لنا بعض المترجمين لواصل بن عطاء ، تلقيبه بالغزال مع أنه لم يكن غزالا .

٢ - مولده ونشأته وأساتذته :

اتفق المترجمون لواصل على أنه ولد سنة ٨٠ هـ (= ٦٨٨ م) . وذلك بالمدينة ، ويذكر بعضهم أنه اعتمد في تحديد هذا التاريخ على ما ذكره أبو الحسين الحياطي المعتزلي (٥) .

والمصادر التي بين أيدينا لا تمدنا بأية معلومات عن نشأة واصل في المدينة ، ولا عن أسرته التي نشأ فيها ، ولا عن الظروف التي أحاطت بارتحاله من المدينة إلى البصرة ، ولا عن مراحل حياته الأولى بهذه المدينة الأخيرة .

(١) الكامل ، ج ٣ ، ص ١١١ .

(٢) المنية والأمل ، ص ٥٩ ، معجم ياقوت ، ج ١٩ ، ص ٢٤٣ .

(٣) الفرر والدرر للمرتضى ، ج ١ ، ص ١١٣ .

(٤) أمالي المرتضى ، ج ١ ، ص ١٦٣ ، والبيان والنبين ، ج ١ ، ص ٣٢ - ٣٤ .

(٥) المنية والأمل ص ٢٩ معجم ياقوت ، ج ١٩ ، ص ٢٤٧ ، تاريخ بغداد

ج ٢ ص ١٨٧ ، وفيات الأعيان ، ج ٢ ، ص ٢٦ ، خطط المقرري ، ج ٤ ، ص

١٤٦ ، أمالي المرتضى ، ج ١ ، ص ١١٤ .

وكل ما نعلمه بيقين عن واصل في شبابه أنه تتلمذ على امام البصرة آنذاك وهو أبو سعيد الحسن البصري التابعى المشهور (٢٠ هـ - ١١٠ هـ) .

وكان الحسن البصري مشهوراً في عصره بالعلم والزهد والورع ، وكان يعتبر « سيد التابعين » ومحلّه في الفضل والعلم ودعاء الناس إلى الدين مشهور (١) .

وليس أدل على مكانته العلمية في عصره ، من قول ياقوت عنه في معجمه : « يجمع مجلسه (أى مجلس الحسن البصري) ضروب الناس .. هذا يأخذ عنه الحديث ، وهذا يلقي منه التأويل ، وهذا يسمع الحلال والحرام ، وهذا يتبع في كلامه العربية ، وهذا يحرر له المقالة ، وهذا يحكى الفتيا ، وهذا يتعلم الحكم والقضاء . وهذا يسمع الموعظة ، وهو (فى) جميع كالبحر العجاج ، وكالسراج الوهاج تألقا . ولا تنسى مواقفه ومشاهد بالأمر المعروف والنهي عن المنكر عند الأمراء ، وأشباه الأمراء بالكلام المفصل واللفظ الجزل . مع شارة الدين ، وبهجة العلم ، ورحمة التقى ، لا تشبه لائمة في الله . يجلس تحت كرسيه قتادة صاحب التفسير ، وعمرو (بن عبيد) وواصل بن عطاء صاحب الكلام ، وابن أبى إسحق صاحب النحو ، وفرقد السنجي صاحب الدقائق ، وأشباه هؤلاء ونظراؤهم فمن ذا مثله ، ومن يجرى مجراه (٢) .

تتلمذ واصل على هذا الاستاذ الجليل ، « فكان يقرأ عليه العلوم والأخبار على حد تعبير الشهرستاني (٣) » .

ونحن لا نعلم على وجه التحديد الوقت الذى تتلمذ فيه واصل على الحسن البصري ، ولعل ذلك كان قبيل المائة من سنى الهجرة بقليل حينما كان واصل فى حدود العشرين من عمره ، وكان الحسن البصري قد أسن .

وليس من شك فى أن واصل قد استفاد من استاذه الحسن البصري علماً وخبرة بكثير من العلوم الدينية واللغوية من نحو وقرآن

(١) المنية والامل ، ص ١٨ .

(٢) معجم ياقوت ، ج ١٦ ، ص ٩٦ - ٩٧ .

(٣) الملل ، بهامش الفصل ج ١ ، ص ٤٦ .

وحديثه وفقه وتفسير وعقائد ، ولكنه للدكائه المفرط ، ونزعته الاستقلالية التي سيطرت على تفكيره منذ وقت مبكر ، انفصل عن مجلس أستاذه هو وزميله في الدراسة والاعتزال عمرو بن عبيد (٨٠ هـ - ١٤٣ هـ) بسبب خلاف بينه وبين أستاذه حول مرتكب الكبيرة وكونا لهما حلقة مستقلة ، والتف حولهما فيها بعض التلاميذ ، فمرفوا منذ ذلك الحين بالمعتزلة .

على أنه كان لواصل فيما يبدو أساتذة آخرون غير الحسن البصري ، يدلنا على ذلك ما يذكره الذهبي قائلا : « سمع (أى واصل) من الحسن البصري وغيره » (١) وكذلك تروى لنا بعض المصادر (٢) أنه قد تتلمذ على محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب وأنه أخذ أيضا عن ابن هذا الأخير وهو أبو عبد الله بن محمد بن الحنفية الملقب بأبي هاشم . فيذكر ابن المرتضى في « المنية والأمل » أن واصل أخذ علم الكلام عن محمد بن الحنفية ، فصار كالأصل لسنده .

وقد سئل أبو هاشم عن مبلغ علم أبيه ، فقال : إذا أردتم معرفة ذلك فانظروا الى أثره (أى اثر ابن الحنفية) في واصل بن عطاء .

ويروى عن شبيب بن شبة أيضا أنه قال : ما رأيت في فلان ابن الحنفية أكمل من عمرو بن عبيد ، فقليل له : متى اخلف عمرو بن عبيد الى ابن الحنفية ؟ فقال : ان عمرا غلام واصل ، وواصل غلام محمد (ابن الحنفية) (٣) .

وقد ذكر القاضي عبد الجبار المعتزلى أيضا أخذ واصل مذهب الاعتزال عن محمد بن الحنفية (٤) .

والروايات التي تذكر لنا أخذه عن محمد بن الحنفية روايات غير صحيحة ، فمحمد بن الحنفية توفي في أول المحرم سنة ٨١ هـ وقيل سنة ٣٨ هـ ، وذلك بالمدينة (٥) ولما كان واصل قد ولد بالمدينة أيضا في سنة ٨٠ هـ كما سلفت اليه الإشارة ، فلا يعقل عندئذ أن يكون واصل قد أخذ عن محمد بن الحنفية وهو ابن سنة واحدة أو ثلاث

(١) ميزان الاعتدال ، ج ٣ ، ص ٢٦٧ .

(٢) المنية والأمل ، ص ١٥ - ١٦ .

(٣) المنية والأمل ، ص ١٦ .

(٤) المحيط بالتكليف ، م ١ ، ص ٤٢٣ .

(٥) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٥٦٩ .

سنتين فاذا عرفنا أن ثمة روايات تجعل وفاة محمد بن الحنفية سنة ٧٢ هـ أو ٧٣ هـ (١) لأدركنا استحالة أخذ واصل عنه .

والذي يبدو محتملا هو أخذه عن أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية المتوفى سنة ٩٨ هـ ، وقد أشار بعض المترجمين الى ذلك - كالمقرئزي (٢) . اذ يقول انه نشأ بالبصرة ولقى أبا هاشم ، وأخذ منه العلم .

وهناك ملاحظة يجب أن نضعها في اعتبارنا ، وهي أن الذين يؤكدون أخذه عن محمد بن الحنفية وابنه أبي هاشم ، كانوا من الشيعة ، أو من المائلين الى التشيع ، وتأكيدهم هذا كان يهدف الى بيان أن الاعتزال يتصل بالسند الى النبي (ص) عن طريق الامام على . فابن المرتضى مثلا يقول : « وسند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفلق اذ يتصل الى واصل وعمر و اتصالا ظاهرا شاهرا وهما أخدا عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد ، ومحمد هو الذي روى واصل وعلمه حتى تخرج واستحكم ، ومحمد اخذ عن أبيه أبي طالب عليهم السلام ، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » وما ينطق عن الهوى « (٣) .

والى مثل ذلك يذهب ابن أبي الحديد في « شرح نهج البلاغة » اذ يقول : « وقد عرفت أن أشرف العلوم هو العلم الالهي . . ومن كلامه (أي من كلام علي) عليه السلام وعنه نقل ، واليه انتهى ، ومنه ابتداء فان المعتزلة الذين هم أهل التوحيد والعدل وأرباب النظر ، ومنهم تعلم الناس هذا الفن ، تلاميذه وأصحابه ، لأن كبيرهم واصل ابن عطاء تلميذ أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وأبو هاشم تلميذ أبيه ، وأبوه عليه السلام (٤) » .

ونحن نلاحظ أيضا أن القاضي عبد الجبار المعتزلي قد ذكر أخذ واصل عن محمد بن الحنفية ، وكيفية هذا الأخذ ، وذلك في معرض الدفاع عن مذهب المعتزلة الذي ظن خصومه أنه بدعة حادثة (٥) .

(١) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٥٦٩ .

(٢) الخطط ، ج ٤ ، ص ١٦٤ .

(٣) النية والامل ، ص ٧ .

(٤) شرح نهج البلاغة ج ١ ، ص ٢٨ ، وانظر ايضا : ج ٢ ، ص ٢٠٨ .

(٥) المحيط بالتكليف ، م ١ ، ص ٤٢٣ .

ولعله قد تبين لك الآن من هذه الأقوال التي مرت بك أن أصحابها
لنزعة مذهبية خاصة يذهبون الى توثيق أخذ واصل عن محمد بن الحنفية
أو ابنه أبي هاشم .

ولكن هناك من كتاب الفرق من يتشكك في هذا الأخذ ، فلم يقطع
به ، ومن هؤلاء الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» اذ يقول : «ويقال
أخذه (أى الاعتزال) عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، ويقال
أخذه عن الحسن بن أبي الحسن البصرى (١) » .

ومن أقوى الأسباب التي تدعونا الى الشك في ذلك الأخذ أيضا ،
ان واصل كان له في الفريقين من أصحاب وقعة الجمل ، ومنهم الامام
على وأصحابه ، رأى مؤداه أن أحد الفريقين فاسق لا على التعيين ، ومن
بحوز الفسق على على وأصحابه يبعد أن يكون أخذا عن اهل البيت ،
«تشيعا لهم» .

وهناك احتمال آخر ، وهو أن يكون واصل بن عطاء قد أخذ عن
أبي هاشم أول الأمر ، ولكنه لنزعتة في الاستقلال بالرأى خرج عليه كما
خرج على الحسن البصرى ، ومن مرجحات هذا الاحتمال مايقوله
المقريزى وهذا نصه : « وأخذ واصل العلم عن أبي هاشم عبد الله بن
محمد بن الحنفية وخالفه (أى خالف أبا هاشم) في الامامة » (٢) .

٣ - عصره :

تقع حياة واصل بين سنتي ٨٠ هـ ، ١٣١ هـ ، فهي تقع جميعها
في العصر الأموى ، وكانت العراق في ذلك العصر وما قبله بقليل ميدانا
للحروب والفتن السياسية . ذلك أنه « منذ مقتل عثمان (بن عفان) وهو
مشتعل . ذهبت عائشة وطلحة والزبير الى البصرة ، فذهب على الى
الكوفة ، وكانت بين البصرة والكوفة وقعة الجمل ، وذهب الحسين ،
الى الكوفة ، فكان بها مقتله ، وخرج المختار الثقفى بالكوفة يطلب بشار
الحسين ، واستولى مصعب بن الزبير على البصرة ، وسار الى الكوفة
فقتل المختار ، وجهز عبد الملك جيشا وسار الى العراق فقتل مصعبا ،
وتغلب عبد الرحمن بن الأشعث على الكوفة فسار اليه انحجاج وتغلب
عليه .

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٩ .

(٢) خطط المقريزى ج ٤ ، ص ١٦ .

« كان من أثر ذلك طبيعياً أن يتساءل الناس من المخطيء ومن المصيب؟ هل أخطأ قتلة عثمان أو أصابوا ، هل لعل يد في دم عثمان ؟ هل لطلحة والزبير وعائشة حق في قتال علي ؟ هل أصاب علي في التحكيم ؟ هل يصح الخروج على عبد الملك لظلمه وإليه الحجاج وسفكه للدماء ؟ وهل أصاب من فعل ذلك وخرج مع ابن الأشعث ؟

« كل هذه أسئلة كانت تثار ، وكانت تثار بكثرة حتى في دروس الأساتذة في المساجد . وإذا كان العراق ميداناً لأكثر هذه الحروب كان أهله أكثر الناس جدالاً في هذا ، فكان طبيعياً أن يكون منبعاً للكثير من المذاهب الدينية لأن كثيراً منها بنى على نحو هذا الأساس (١) . »

وقد انعكس كل ما كان سائداً في العراق عامة والبصرة خاصة من خلافات حول الفرق السياسية المتنازعة على تفكير واصل ، فهو قد خاض بالرأى مع الخائضين في تلك الخلافات وكانت إحدى قواعده في الاعتزال متعلقة بالفريقين من أصحاب الجمل .

وليس أدل على تأثر واصل ببيئته وعصره ، وما كان سائداً فيهما من الأفكار والعقائد من أن بعض كتاب الفرق قد ربط بين ظهور الاعتزال على يد واصل وحركة الأزارقة من الخوارج بالبصرة ، ومن هؤلاء البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق» إذ يقول : « فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز ، واختلف الناس غير ذلك في أصحاب الذنوب ... خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة ، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر » (٢) .

ويدلنا على أن واصل قد عرف آراء الخوارج السياسية والدينية عن اتصال مباشر بهم في البصرة التي كانت موطناً للأزارقة منهم ، رواية طريفة تدلنا على ذكائه الشديد ، ومعرفته بدقائق مذهبهم في تكفير من عداهم من المسلمين ، فقد روى المبرد : « قال أبو العباس : والخوارج في جميع أصنافها تبرأ من الكاذب ، ومن ذى المعصية الظاهرة . »

« وحدثت أن واصل بن عطاء ، أبا حذيفة ، أقبل في رفقة ، فاحسوا الخوارج فقال واصل لأهل الرفقة : ان هذا ليس من شأنكم ، فاعتزلوا ودموئى وإياهم . »

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢) الفرق بين الفرق ، ص ٩٨ .

« وكانوا (أى واصل ورفقاؤه) قد أشرفوا على العطب ، فقالوا (أى الخوارج) : ما أنت وأصحابك ؟ قال (واصل) : مشركون مستجرون ليسمعوا كلام الله ، ويعرفوا حدوده فقالوا : قد أجرناكم . قال (واصل) للخوارج : فعلمونا ، فجعلوا يعلمونه أحكامهم وجعل يقول : قد قبلت أنا ومن معي ، قالوا (أى الخوارج) : فامضوا مصاحبين فانكم اخواننا . المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه » (١) ، فأقال (واصل) : ليس ذلك لكم ، قال الله تبارك وتعالى : « وإن أحد من ءأبلغونا مأمننا ، فنظر الخوارج بعضهم الى بعض قالوا : ذلك لكم ، فساروا بأجمعهم حتى بلغوهم المأمن » (٢) .

وهكذا نجا واصل وأصحابه من المصير المؤلم الذى كان ينتظرهم جميعا ، وما ذلك الا بذكائه وحضور بديهته وعلمه بأن الخوارج انما يأخذون بحرفية نصوص القرآن . .

وكما كان لواصل اتصال بالخوارج فى عصره على النحو الذى رأينا ، فقد كان له كذلك - فيما يذكر بعض كتاب الفرق والمؤرخين - اتصال بالحركات السياسية للشيعة ، وهذا جانب من حياته لم يلقى عليه بعد الضوء الكافى ، والمصادر التى بين أيدينا لا تمدنا عنه الا بمعلومات قليلة ، ولا تخلو من تعارض فى بعض الأحيان .

فمن ذلك ما يرويه الأصفهاني من أن واصل بن عطاء قد اجتمع هو وزميله فى الاعتزال عمرو بن عبيد عثمان بن عبد الرحمن المخزومي من أهل البصرة ، فدار بينهم حديث حول الجور ، فقال عمرو بن عبيد : نمن يقوم بهذا الامر (يقصد الخلافة) يستوجبه وهوله أهل ؟ فأجابه واصل قائلا : يقوم به والله من أصبح خير هذه الأمة محمد عبد الله ابن الحسين (المعروف بالنفس الزكية) فقال له عمرو : ما أرى أن نبايع الا من اخترنا وعرفنا سيرته ، فقال له واصل : والله لو لم يكن فى محمد ابن عبد الله أسر يدل على فضله الا أن أباه عبد الله بن الحسن ، على سنه وفضله وموضعه قد رآه لهذا الأمر أهلا ، وقدمه فيه على نفسه ، لكان يستحق ما نراه له ، فكيف بحال محمد نفسه وفضله ؟ » (٣) .

(١) سورة النبوة ، آية ٦ .

(٢) الكامل ، ج ٣ ، ص ٩١ .

(٣) مقاتل الطالبين ، ص ٢٠٢ .

ويروى، الأصفهاني لنا رواية ثانية تشعر أن واصلًا قد بايع النفس الزكية فعلا هو وبعض أصحابه ، فيقول : « قال يحيى : وسمعت أبا علي عبيد الله بن حمزة يحدث قال : خرج جماعة من أهل البصرة من المعتزلة منهم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وغيرهما حتى أتوا سويقة ، فسألوا عبد الله بن الحسن أن يخرج لهم ابنه محمدا حتى يكلموه ، فضرب لهم عبد الله فسطاطا ، واجتمع هو ومن شاوره من ثقاته أن يخرج اليهم ابراهيم بن عبد الله فأخرج عليهم ابراهيم وعليه ريطتان (١) ، ومعه عكازه ، حتى أوقفه عليهم فحمد الله وأثنى عليه ، وذكر محمد بن عبد الله وحاله ودعاهم الى بيعته ، وعذرهم في التأخر منه .

فقال (لعل المقصود هو واصل) : اللهم انا نرضى برجل هكذا رسوله ، فبايعوه وانصرفوا الى البصرة (٢) .

وقد ذكر الأصفهاني لنا أيضا ، أن محمد بن عبد الله بن الحسن ، قد أظهر دعوته الى نفسه عقب قتل الوليد بن يزيد (١٢٦ هـ) ووقوع الفتنة بعده (٣) فاذا كان الأمر كذلك ترتب عليه أن تكون مبايعة واصل - اذا صحت - في أخريات حياته ، اذ توفي واصل في سنة ١٣١ هـ .

ولكن هناك مصادر أخرى تفيد بأن دعوة محمد بن عبد الله بن الحسن الى نفسه كانت في العصر العباسي وليست في العصر الأموي ، وعلى التحديد في عصر أبي جعفر المنصور (ولى الخلافة سنة ١٣٦ هـ) فيذكر البغدادي مثلا : « فلما أظهر محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي دعوته بالمدينة ، استولى على مكة والمدينة ، واستولى أخوه ابراهيم بن عبد الله على البصرة ، واستولى أخوهما الثالث وهو ادريس بن عبد الله على بعض بلاد المغرب ، وكان ذلك في زمان الخليفة أبي جعفر المنصور (٤) » .

ويشير ستروتمان في المقال الذي كتبه في «دائرة المعارف الإسلامية» بعنوان «المحمدية» الى أن محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن

(١) الريطة : كل ملاءة غير ذات لفقين كلها نسيج واحد وقطعة واحدة ، او كل

نوب لين رقيق .

القاموس المحيط ، مادة «الريطة» .

(٢) مقاتل الطالبين ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٣) مقاتل الطالبين ، ص ١٧٩ .

(٤) الفرق بين الفرق ، ص ٤٣ .

أبى طالب المعروف بالنفس الزكية ، قد هزم في حربه مع قوات الخليفة العباسى المنصور ، وذلك فى المدينة سنة ١٤٥ هـ - ٧٦٢ م (١) .

وكذلك بعث المنصور بجيش لحرب ابراهيم بن عبد الله شقيقه بقيادة عيسى بن موسى فقتل ابراهيم على مسافة ستة عشر فرسخا من الكوفة (٢) أما والد هؤلاء الأشقاء الثلاثة ، وهو عبد الله بن الحسن ، فقد مات فى سجن المنصور .

فأنت ترى مما تقدم أن اظهار محمد بن عبد الله بن الحسن . المعروف بالنفس الزكية ، دعوته ، واستيلاء شقيقه ابراهيم على البصرة التى قيل ان واصلا قد بايعه فيها ، كانا فى عصر أبى جعفر المنصور ، ولما كان أبو جعفر المنصور قد ولى الخلافة سنة ١٣٦ هـ ، فاننا لهذا نشك فى صحة الروايات التى رواها الأصفهاني عن مبايعة واصل للنفس الزكية ، وأن خروج هذا الأخير كان فى سنة ١٢٦ هـ .

ويدعم شكنا أيضا فى روايات الاصفهاني رواية يرويها المرتضى فى «الأمالى» يقول فيها : «حكى أن محمدا و ابراهيم ابني عبد الله بن الحسن كانا ممن دعاهما واصل الى القول بالعدل ، وذلك لما حج واصل ، ودعا الناس بمكة والمدينة .

وحكى أبو القاسم البلخى أن عبد الله قال لابنه محمد : كل خصالك محمودة الا قولك بالقدر . قال : يا أبت ، فهو شيء أقدر على تركه (مشيرا الى تقرير مبدأ حرية الإرادة الانسانية فى الفعل والترك) . فورد الكلام على رجل عاقل ، فقال : لأعاتبك عليه أبدا . فقال المرتضى : قال أبو القاسم : يقول (أى محمد بن عبد الله) : ان كنت أقدر على تركه فهو قولى ، وان كنت لا أقدر عليه ، فلم تعاتبني على شيء لا أقدر عليه ؟ .. (٣) .

ليس هناك تعارض تحس به بين رواية المرتضى الأخيرة ، والروايتين اللتين قبلها المتعلقتين بمبايعة واصل للنفس الزكية ؟ ان هذه الرواية الأخيرة قد تفيد أن واصلا كان أستاذا لمحمد بن عبد الله ، وأن هذا الأخير قد أخذ عنه أصل القول بالقدر ، وهو من أهم أصول واصل

Encyclopedia of Islam, Art. « Muhammadiya ».

(١)

(٢) الفرق بين الفرق ، ص ٤٣ .

(٣) أمالى المرتضى ، ج ١ ، ص ١١٧ .

فى الاعتزال ، على حين أن الروايتين اللتين قبلهما تفيدان اما عدم معرفة راصل وأصحابه بالنفس الزكية ، أو مبايعتهم له فى البصرة بعد لقائهم لشقيقه ابراهيم . وهنا نتساءل : كيف يمكن أن يبايع أستاذ تلميذا له؟ والمفروض أن الذى يبايع اماما ، ويعترف له بحقه فى تولى أمر المسلمين ، لابد وأن يرى أن الذى يبايعه أعلى منه درجة فى العلم والعمل .

على أن لدينا شاهدا يقطع باستبعاد روايتى الأصفهاني المشهور اليهما من قبل ، وهو ما رواه جماعة من كتاب الفرق والمؤرخين عن تعظيم الخليفة المنصور لعمر بن عبيد (١) زميل راصل فى اظهار الاعتزال حين قدم عليه هذا الأخير . فقد أشاد المنصور بزهد عمرو بن عبيد ورثاه حين مات بأبيات شعرية ، ولو كان عمرو بن عبيد صاحب راصل قد بايع مع أستاذه راصل محمد بن عبد الله بن الحسن كما تفيد روايتى الأصفهاني لما كان موقف الخليفة المنصور منه هذا الموقف المعروف ، ولكن من الطبيعى أن ينكل به لوقوفه منه موقف العداء بمشايخته لأهل البيت وبيعتهم لأحد أئمتهم الخارجيين عليه .

وهناك بعد هذا رواية صريحة الدلالة تفيد أن عمرو بن عبيد كان من مشايخي المنصور مما يقطع بأنه لم يبايع النفس الزكية ، فيقول ابن خلكان فى ترجمته لعمر بن عبيد مانصه : « ولما خرج محمد بن عبد الله ابن الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنهم على أبى جعفر المنصور ، وقدم البصرة ثم خرج منها ، وبلغ المنصور خبره ، أقبل مسرعا فى سنة اثنتين وأربعين ومائة وبها عمرو بن عبيد ٠٠٠ فقال المنصور له : يا أبا عثمان هل بالبصرة أحد نخافه على أمرنا ؟ قال : لا ، قال (المنصور) : أفأقتصر على قولك وأنصرف ؟ قال : نعم ، فأنصرف (المنصور) ولم يدخلها » (٢) .

وكذلك ذكر الشهرستاني أن عمرو بن عبيد كان من دعاة يزيد الناقص أيام بنى أمية ولكنه والى المنصور وقال بامامته (٣) .

(١) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٢٨٥ - ٢٨٦ ، تاريخ بغداد ، ج ٢ ، ص ١٦٦ - ١٨٨ العقد الفريد ، ج ٢ ، ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ . وقد أورد البيهقي فى «المحاسن والمساوى» خطبة عمرو بن عبيد فى حضرة المنصور واعظا له ، ص ٣٦٤ - ٣٦٥ .

(٢) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٢٨٦ .

(٣) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٣٠ .

فأنت ترى أنه مع هذه الشواهد الأخيرة يصبح القول بانتماء واصل ابن عطاء وزميله عمرو بن عبيد إلى النفس الزكية قولاً غير موثوق به ، ولعل نزعة مذهبية خاصة هي التي أملت على القائلين به ، مماثلة لتلك النزعة التي أملت على البعض القول أيضاً بأن واصلًا كان تلميذاً لمحمد ابن الحنفية أو ابنه أبي عبد الله بن محمد بن الحنفية المعروف بأبي هاشم .

وكما كان واصل بن عطاء على اتصال بتيارات عصره السياسية على اختلافها كما مر بك أيضاً ، فقد كان كذلك على اتصال بتيارات عصره الدينية والمذهبية على اختلاف صورها ومصادرها .

ولاشك في أن واصل بن عطاء قد تأثر بها كان من طبيعة اقليم العراق في ذلك العصر الذي عاش فيه من ميل إلى البحث والجدل في العقائد والنحل .

وكان اقليم العراق في ذلك مخالفاً لما كان عليه اقليم الحجاز مثلاً . وقد صور لنا ابن أبي الحديد في «شرح نهج البلاغة» طبيعة اقليم العراق في العصر الإسلامي الأول حيث يقول : «وطينة العراق ما زالت تثبت أرباب الأهواء وأصحاب النحل العجيبة والمذاهب البديعة . وأهل هذا الاقليم أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد وشبه معترضة في المذاهب . وقد كان منهم في أيام الأكاسرة مثل ماني وديسان ومزدك وغيرهم ، وليست طينة الحجاز هذه الطينة ، ولا أذهان أهل الحجاز هذه الأذهان . . . ولم يكن فيهم من قبل حكيم ولا فيلسوف ولا صاحب نظر وجدل ، ولا موقع شبهة ، ولا مبتدع نحلة » (١) .

ولقد كانت البصرة في عصر واصل بيئة خصبة للكثير من المذاهب والنحل غير الإسلامية مصداقاً لكلام ابن أبي الحديد . ولم تعدم هذه النحل وتلك المذاهب أنصاراً لها أو معجبين بها ، وكان واصل وبعض أصحابه من المعنيين بها وقد اتخذ منها مواقف معينة ودلنا على ذلك ما أورده أبو الفرج الأصفهاني في كتابه «الأغاني» وهذا نصه :

«أخبرني يحيى بن علي ، قال : حدثني أبي عن عافية بن شبيب ، قال : حدثني سعيد بن سلام ، قال : كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام : عمرو بن عبيد ، وواصل بن عطاء ، وبشار (بن برد) الأعمى ،

(١) شرح نهج البلاغة ، م ٢ ، ص ٢٧٩ .

وصالح بن عبد القدوس (١) وعبد الكريم بن أبي العوجاء ، ورجل من الأزدي . قال أبو أحمد : يعنى (بهذا الرجل الأخير) جرير بن حازم ، فكانوا يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده .

« فأما عمرو وواصل فصارا الى الاعتزال ، وأما عبد الكريم وصالح فصححا التوبة (بمعنى رجعا عما كانا يعتقدان من المذاهب الفاسدة) ، وأما بشار فبقى متحيرا مغلطا ، وأما الأزدي فمال الى قول « السمنية » (٢) وهو مذهب من مذاهب الهند ، وبقي ظاهر ، سلى ما كان عليه . قال : فكان عبد الكريم يفسد الأحداث ، فقال له عمرو بن عبيد : قد بلغنى أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده ، وتدخله في دينك ، فان خرجت من مصرنا والا قمت فيك مقاما آتى فيه على نفسك ، فلحق بالكوفة ، فدل عليه محمد بن سليمان فقتله وصلبه بها (٣) . »

والمثأمل في هذه الرواية التي يرويها الأصفهاني يرى أن واصلا ورفقاءه كانوا يجتمعون في البصرة في منزل جرير بن حازم للتناظر في مسائل العقائد والنحل والآراء المختلفة ، ولكنهم سرعان ما اختلفوا فيما بينهم ، واتخذ كل واحد منهم اتجاها معينا ، وتطور الأمر بينهم الى حد العداوة . والذي يعيننا هنا هو أن واصلا وتلميذه ورفيقه عمرو بن عبيد قد اتجاها بعد تلك المناظرات الى ابطال مذاهب غيرهم واقرار مذهب الاعتزال . أما بشار فبقى متحيرا ، وأما عبد الكريم وصالح فقد رجعا عما كانا عليه من اعتقادات ولعلهما كانا من الشنوية قبل توبتهما . وأما الأزدي فاعتنق مذهب السمنية ، والظاهر أن عبد الكريم عاد ثانية الى سابق اعتقاداته ، وحاول أن يبثها بين الشباب ، فكان ماكان من أسر

(١) هو صالح بن عبد القدوس بن عبد الله بن عبد القدوس ، كان حكيما شاعرا ، اتهم بالزندقة ذكر ابن المرتضى في الامالى أنه كان يتظاهر بمذاهب الشنوية (الدين يجعلون في الوجود أصليين اثنين مدبرين ، وهى مذاهب كانت شائعة في فارس) وقد ناظره أبو الهذيل العلاف وقطعه ، وقد قتله المهدي ، انظر فوات الوفيات لابن شاعر ، ج ١ ص ١٩٢ - ١٩٣ ، وامالى المرتضى ، ج ١ ، ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٢) مذهب السمنية من مذاهب الهنود يقول اصحابه بتقديم العالم مع انكارهم للنظر والاستدلال واددسهم انه لايعلم شيء الا من طرق الحواس الخمس ، وبعض المنتمين الى هذا المذهب يقولون بالتناسخ وينكرون المعاد والبعث بعد الموت (الفرق بين القرن ، ص ٢٥٣ ، ٢٤٦) ، وقد كان السمنية منتشرين في البصرة وعاشر النظام من المعتزلة قوما منهم (نفس المرجع ، ص ١١٣) .

(٣) الاغانى ، ج ٣ ، ص ٢٤ .

قتله نحو ما تشير اليه رواية الاصفهاني . وهذا كله ان دل على شيء فانما يدل على أن البصرة كانت مشحونة في عصر واصل بالعديد من الآراء والنحل الغريبة التي وقف عليها واصل ، ولعلها هي التي أثارت فيه حب البحث في العقائد ، ودفعته الى الاسراع بتقرير مذهبه في الاعتزال ووضع الأصول المميزة له ، ووجهته الى العناية بالرد على المذاهب المخالفة للإسلام على اختلافها .

ومن هنا ليس صحيحاً ما ذكره الملطي في كتابه «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع» من أن واصل بن عطاء «جاء به (أى بالاعتزال) من المدينة» (١) فالمعروف عن المدينة أنها لم تكن ميداناً للبحث الجدلي في العقائد ، وإنما كان علماءها في ذلك العصر وما قبله معنيين أساساً بالفقه والحديث وعلوم القرآن ، واستمرت نزعتهم في الأخذ بالنصوص فيما بعد ذلك وظهت بوضوح عند الإمام مالك بن أنس أمام أهل الحديث .

وكانت هناك في عصر واصل وما قبله بقليل تيارات عقائدية منحرفة وكان لها خطرهما في المجتمع الاسلامي في العصر الأموي ، فكان هناك تيار المشبهة والمجسمة ، ويضاده تماماً في الاتجاه تيار الجهمية نفاة الصفات ، كما كان هناك أيضاً تيار القدرية (القائلين بحرية الإرادة الإنسانية) وقد عرف واصل هذه التيارات كلها . ويبدو أنه تأثر بالحد كبير بالجهمية والقدرية على حين أنه وقف من نزعات التشبيه والتجسيم موقفاً مضاداً تماماً ، فلنتحدث عن هذه التيارات في شيء من الإيجاز ، وموقف واصل منها .

أما المشبهة والمجسمة ، فقد ظهروا على مسرح الحياة الإسلامية بظهور بعض غلاة الشيعة كعبد الله بن سبأ (٢) الذي يقال أنه كان يهودياً وأسلم ، وأنه آله علياً بن أبي طالب فشبهه هو وأصحابه بذات الإله ، ويظهر أن عبد الله بن سبأ أظهر هذه المقالة بعد وفاة علي رضي الله عنه (سنة ٤٠ هـ) . ويذهب الشهرستاني إلى أن شبهاتهم نشأت من مذاهب الحلولية ، ومذاهب التناسخية ومذاهب اليهود والنصارى ، إذ اليهود شبهت الخالق بالخلق ، والنصارى شبهت الخلق بالخالق ، فسرت هذه

(١) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ١٠ .

(٢) انظر الفرق بين الفرق ص ١٢٤ ، ٢٢٤ وامتقادات فرق المسلمين والمشركين ،

ص ٦٣ - ٦٤ ، والملل والنحل بهامش الفصل ، ج ٢ ، ص ١١ .

التنبيه للملطي ، ص ١٥ .

الشبهات في أذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام الألوهية في حق بعض الأئمة .

ومما ذهب اليه السبئية قولهم بأن عليا في السحاب ، وأن البرق سوطه ، والرعد صوته . وقد قال اسحق بن سويد في أبيات له يعلن فيها تبرأه من السبئية والخوارج والمعتزلة :

برئت من الخوارج لست منهم من الغزال (١) منهم وابن باب (٢)
ومن قوم اذا ذكروا عليا يردون السلام على السحاب (٣)
ولكنني أحب بكل قلبي وأسلم أن ذاك من الصواب
رسول الله والصديق حبا به أرجو غدا حسن الثواب

فهذه الأبيات تدلنا على أن مذاهب السبئية قد استمر لها الوجود الى عصر واصل الى جانب مذهب الخوارج ، وأن بعض الناس كان يعلن تبرأه منها لانحرافها مؤثرا عليها مذهب أهل السنة والجماعة .

وكان هناك في عصر واصل أيضا البيانية أتباع بيان بن سميعان التميمي (٤) وهم الذين زعموا أن الإمامة انتقلت من محمد بن الحنفية الى ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد ثم انتقلت من أبي هاشم الى بيان ابن سميعان ، وكان بيان وأتباعه يذهبون الى أن معبودهم انسان من نور على صورة الانسان في أعضائه ، وأنه يفنى كله الا وجهه ، كما كان بيان يثبت لله الأعضاء والجوارح .

وكان مقاتل بن سليمان الذي عاصر واصل أيضا من الداهيين في مسألة الصفات الى حد التشبيه فقيل «كان يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن العزيز الذي يوافق كتبهم ، وكان مشبها بشسبه الرب بالخلقين (٥) وقد توفي مقاتل في البصرة سنة ١٥٠ هـ .

ونحن نرجح أن يكون ماذهب اليه واصل من نفى الصفات الذي

(١) هو واصل بن عطاء الملقب بالغزال .

(٢) المقصود هنا عمرو بن عبيد بن باب ، والملاحظ أن اسحق بن سويد يخلط

فيعتبر واصل وعمرو بن عبيد من الخوارج .

(٣) هذا البيت يشير الى السبئية .

(٤) الفرق بين الفرق ، ص ٢٧ - ٢٢٨ .

(٥) وفيات الأعيان ، ج ٢ ، ص ١٤٧ - ١٤٨ .

هو امعان في التنزيه كان من جانبه بمثابة رد فعل لمقالات المشبهة والمجسمة من أمثال السبئية والبيانية ومقاتل بن سليمان .

وأما التيار المضاد للتشبيه والتجسيم ، والذي كان موجودا في عصر واصل فهو التيار الذي يمثله جهم بن صفوان وأتباعه المعروفون باسم الجهمية .

وقد أظهر جهم القول بنفى الصفات قبيل المائة من سنى الهجرة ، وذلك ببلاد المشرق وكثر أتباعه على أقواله التي تؤدي الى تعطيل الذات ، واكبر المسلمون بدعته ، وحذروا الناس منهم وكتبوا في الرد عليهم (١) .

على أن بعض المؤرخين يذكر أن الجعد بن درهم كان أول من أظهر القول بنفى الصفات وعنه أخذ جهم (٢) والدليل على أن الجعد كان يقول بنفى الصفات أن الخليفة الأموي مروان بن محمد كان ينسب الى الجعد وإلى التعطيل (٣) .

وقد أبان لنا شارح العقيدة الطحاوية (٤) أيضا عن أن جهم بن صفوان الذي أظهر نفي الصفات والتعطيل قد أخذ عقيدته هذه عن الجعد بن درهم الذي ضحى به خالد بن عبد الله القسري بواسطة ، فانه خطب الناس في يوم عيد الأضحى وقال : أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم ، فإني مضح بالجعد بن درهم فانه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ، ولم يكلم موسى تكليما ، ثم نزل فذبحه .

ولم يكن مصير جهم ليختلف عن مصير الجعد فقد قتل جهم أيضا بمرور في آخر ملك بنى أمية سنة ١٢٨ هـ ، قتله مسلم بن أحوز المازني (٥) .

وكان الطابع المميز لجهم بن صفوان هو الشك في الاعتقادات ، نتيجة لاصطدام عقائد الاسلام في نفسه بعقائد أخرى أجنبية ، فقد قيل : انه لما أظهر مقالته بخراسان بعد الجعد تبعه عليها ناس ، بعد أن ترك

(١) خطط المقرئ ، ج ٤ ، ص ١٨٢ .

(٢) شرح العيون ، ص ١٥٩ .

(٣) الكامل لابن الأثير ، ج ٥ ، ص ١٧١ - ١٧٤ .

(٤) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٤٤٨ - ٤٤٩ .

(٥) المال والنحل ، ج ١ ، ص ٨٦ .

الصلاة أربعين يوما ، شكّا في ربه ، وكان ذلك لمناظرته قوماً من المشركين . يقال لهم السمنية فلاسفة الهند الذين ينكرون من العلم ماسوى الحسيات ، فقد قالوا له : هذا ربك الذى تعبدّه يرى أو يشم أو يلمس أو يذاق ، فقال : لا ، فقالوا هو معدوم ، فبفى جزم أربعين يوما لا يعبد شيئا ، ثم انتهى من شكّه الى القول بأن الله هو الوجود المطلق ونفى جميع الصفات (١) .

ويقال ايضا أن الجعد استاذ جهم كانت له دراية بمذاهب الصابئة الفلاسفة من أهل حران ، وأنه أخذ شيئا عن بعض اليهود المحرفين لدينهم (٢) .

ومع أن كثيرا من كتاب الفرق والعقائد قد ذكروا أخذ واصل القول بنفى الصفات عن جهم بن صفوان والجعد بن درهم ، إلا أن المعتزلة يبرعون من ذلك الأخذ ، ولعل سبب ذلك أنهم كانوا ينفرون من جهم واصحابه لأنهم مع قولهم بنفى الصفات كانوا يذهبون الى الجبر . والى هذه البراءة من الجهمية يشير بشر بن المعتمر ، أحد كبار شيوخ الاعتزال ، في أبيات له يقول فيها :

فنحن لا ننفك تلقى عارا نفر من ذكرهم فرارا
ننفيهم عنا ولسنا منهم ولا هم منا ولا نرضاهم
أمامهم جهم وما لجهم وصحب عمرو ذى التقى والعلم (٣)

وهناك الى جانب هذا بعض المصادر التى تذكر لنا وجود خصومة بين المعتزلة ، وعلى رأسهم واصل ، وجهم ، وذلك على الرغم من اتفاق واصل وجهم على القول بنفى الصفات ، مما يرجح ما ذهبنا اليه من أن ما أثار هذه الخصومة بينهما هو قول جهم بالجبر ، وهو مبدأ طالما حاربه المعتزلة بكل ما أوتوا من قوة ، فقد ذكر ابن المرتضى أن واصل قد بعث أحد تلاميذه وهو حفص بن سالم الى خراسان لينظر جهما ، فقطعه ، فرجع جهم الى قول أهل الحق ، فلما عاد حفص الى البصرة رجع جهم الى قول الباطل (٤) .

(١) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٤٤٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٤٤٨ - ٤٤٩ .

(٣) الخياط : الانتصار ص ١٣٤ .

(٤) المنية والامل ص ٣٢ .

بقي أن نتحدث بعد ذلك عن التيار الثالث في عصر واصل وهو
تيار القدرية :

والقدرية هم القائلون بقدرة الإنسان على أفعاله (١) وهم ينكرون
إضافة الخير والشر إلى القدر .

وكان معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم من أوائل
القدرية الذين قرروا أن الإنسان قادر خالق لأفعاله ، وكان ذلك في زمان
المتأخرين من الصحابة فتبرأ منهم أولئك الصحابة كعبد الله بن عمر
وجابر بن عبد الله وأبي هريرة وابن عباس وأنس بن مالك وعبد الله بن
أبي أوفى وعقبة بن عامر الجهني وأقرانهم (٢) . ويذكر الشهرستاني أن
الاختلافات في أصول العقائد حدثت في آخر أيام الصحابة حينما ظهرت
بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول
بـالقدر (٣) .

ويذهب المقرئ أيضاً إلى القول بأن أول من قال بالقدر في الإسلام
معبد بن خالد الجهني ، وكان تلميذاً للحسن البصري ، فتكلم في القدر ،
وسلك أهل البصرة مسلكه ، ويذهب أيضاً إلى أن معبداً أخذ هذا الرأي
عن أبي يونس الأسواري ، فلما عظمت الفتنة به عذبه الحجاج وصلبه
يأمر عبد الملك بن مروان سنة ٨٠ هـ (٤)

وأما غيلان الدمشقي ، فقد كان يقول بالقدر أيضاً ، وقد احتج
عليه الخليفة عمر بن عبد العزيز بقول الله تعالى : « وما تشاءون إلا أن
يشاء الله » (٥) فرجع عن قوله هذا ، فلما كان عصر هشام بن عبد الملك
عجده وقد عاد إلى القول بالقدر مرة أخرى ، فعقد هشام بينه وبين
الإمام الأوزاعي مناظرة . وقد ذكر ابن عبد ربه في « العقد الفريد (٦)

(١) ورد في « القاموس المحيط » للفروزي مائمه : القدرة محركة القضاء
والحكم ومبلغ الشيء . والقدرية جاحدو القدر (القاموس المحيط ، مادة « القدر » ، وفي
التعريفات للجرجاني « القدرية هم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله ، ولا يرون التكفر
بالمعاصي بتقدير الله » (التعريفات ، مادة القدرية) .

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٤ - ١٥ .

(٣) الملل والنحل ج ١ ، ص ٣٠ .

(٤) خطط المقرئ ج ٤ ص ١٨١ .

(٥) سورة الإنسان آية ٣٠ .

(٦) العقد الفريد ص ٣٧٩ - ٣٨٠ .

وجدير بالذكر أن ابن المرتضى في المنية يعتبر غيلان هذا معتزلياً ، وهو غير

صواب .

هذه المناظرة التي انتهت بهزيمة فيلان فأمر هشام بقطع لسانه وضربه .
عنقه .

على أن بعض كتاب الفرق يذهب الى القول بأن القول بالقدر مردود أصلا الى الحسن البصري أستاذ واصل ، وعن الحسن أخذ واصل . وغيره هذا القول ، فيذهب المرتضى في كتاب له عنوانه «انقاذ البشر من الجبر والقدر» ، النجف ١٩٣٥ م ، الى أن «أول حالة ظهر فيها الكلام ، وشاع بين الناس في هذه الشريعة ، هو أن جماعة ظهر منهم القول باضافة معاصي العباد الى الله سبحانه ، وكان الحسن بن أبي الحسن البصري . ممن نفى ذلك ، ووافقه في زمانه خلق كثير من العلماء كلهم ينكرون أن تكون معاصي العباد من الله منهم معبد الجهني وأبو الأسود الدؤلي ومطرف بن عبد الله وهب بن منبه وقتادة وعمرو بن دينار ومكحول . الشامي وفيلان ، وجماعة كثيرة لاتحصى» (١) .

ويذكر المرتضى أنه لم يخالف أولئك الذين ذكر في القول بالقدر . آنذاك الا جهم بن صفوان ، فخرج بذلك عن رأي واصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد ، وقد كان جهم فيما يذكر تلميذا لهما يعتقد فيهما العلم وصحة الرأي ، وقد صحبهما وأخذ عنهما في أول الأمر (٢) .

على أن بعض العلماء الذين ذكر المرتضى أنهم كانوا من القدرية قد رجعوا عن القول بالقدر مثل مكحول الدمشقي ، فقد قال يحيى بن المعين : «كان مكحول قدريا ثم رجع» (٣) . وكذلك وهب بن منبه الذي ذكر عنه الامام أحمد بن حنبل أيضا . أنه «كان يتهم بشيء من القدر ثم رجع (٤)» .

مهما يكن من شيء فإن نسبة القول بالقدر الى الحسن البصري غير صحيحة ، فقد ذكر الذهبي في «ميزان الاعتدال» في ترجمته لمكحول الرواية التالية : «قال الأوزاعي : لم يبلغنا أن أحدا من التابعين تكلم في القدر الا الحسن البصري ، فكشفنا عن ذلك فاذا هو باطل» (٥) .

(١) انقاذ البشر من الجبر والقدر ، ص ٢٥ ، ٢٧ .

(٢) انقاذ البشر من الجبر والقدر ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(٣) ميزان الاعتدال ، ج ٣ ، ص ١٩٨ .

(٤) ميزان الاعتدال ، ج ٣ ، ص ٢٧٨ .

(٥) ميزان الاعتدال ، ج ٣ ، ص ١٩٨ .

وقد شك الشهرستاني أيضا في نسبة القول بالقدر الى الحسن البصري ، وأرجعه الى واصل بن عطاء ، وذلك اذ يقول : «ورأيت رسالة نسبت الى الحسن البصري كتبها الى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر ، فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدرية واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ، ولعلها لواصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى » (١) .

لعله قد تبين لك مما سبق كيف أن تيار القدرية كان عميق التأثير في الحياة الدينية في العصر الأموي ، وكيف أثار مشكلات عقائدية عويصة شغلت بال الحكم في ذلك العصر وقد أثر واصل بن عطاء أن يسير في هذا التيار فقال بالقدر ، وجعله أصلا من أصول الاعتزال . وفي رأينا أنه قد سلك في ذلك مسلك القدرية الذين تقدموه كالجعد بن درهم ومعبد الجهنى وغيلان الدمشقي وغيرهم في عصره وما قبله بقليل . أما القول بأنه أخذ مذهب القدرية عن الحسن البصري فبعيد لأنه لم يؤثر عن هذا الأخير كلام في القدر يوثق بصحة صدوره عنه ، فضلا عما نسب اليه من أن له رسالة في ذم القدرية (٢) .

٤ - واصل وبعض معاصريه :

من الذين عاصروا واصلًا واختلطوا به الشاعر المشهور بشار بن برد ، وقد سلفت الإشارة الى أنه كان من الذين يجتمع بهم واصل في بيت جرير الأزدي للتناظر في مسائل العقائد .

وكان بشار من المعجبين غاية الإعجاب بواصل في أول الأمر ، ومما يذكر في هذا الصدد (٣) أن بشارا فضل واصلًا في الخطابة على خالد بن صفوان وشبيب بن شبة والفضل بن عيسى يوم خطبوا عند عبد الله بن عمر بن عبد العزيز والى العراق ، فقال في ذلك :

أبا حذيفة قد أوتيت معجزة من خطبة بدعت من غير تقدير

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٧ .

(٢) انظر المعارف لابن قتيبة ص ٢٥ .

(٣) انظر الاغانى ، ج ٣ ، ص ٦٠ - ٦١ ، معجم الادباء لياقوت ، ج ١٩ ص

٢٤٣ - ٢٤٤ ، المنية والامل ، ص ٣٠ - ٣١ ، البيان والتبيين للجاحظ ، ج ١ ،

ص ٢٤ .

وان قولاً يروق الخافقين معا لمسكت مخرس عن كل تحبير.

وقال بشار أيضاً ممتدحاً واصلاً في هذه المناسبة :

تكلّفوا القول والأقوام قد حفلوا وحبروا خطبا ناهيك من خطب
فقد سام مرتجلاً تغلى بداهته كمرجل القين لما حف باللهب
وجانب الرأ لم يشعر بها أحد قبل التصفح والاغراق في الطلب.

ويشير بشار في البيت الأخير إلى لغة واصل ، فقد كان واصل قبيح اللغة في الرأ ، فكان يخلص كلامه منها ، ولا يفتن إلى ذلك سامعه لاقتداره على الكلام وسهولة الألفاظ .

ولكن سرعان ما ساءت العلاقات بين بشار واصل ويذكر الذين ترجموا لواصل أن السبب في ذلك هو أن بشاراً اعتنق آراء الحادية لم يرض عنها واصل ، فهاجمه هجوماً شديداً من أجلها .

فمن ذلك قول بشار بتكفير الإمة ، وقد كان متابعا فيه تفرقة تدعى « الكاملية » (١) وهي من الفرق الغالية ، تنسب إلى أبي الكامل الذي كان هو وأصحابه يزعمون أن الصحابة كفروا بتركهم بيعة علي ، كما أن عليا كفر في رأيهم بتركه قتالهم ، وكان يلزمه قتالهم كما لزمه قتال أصحاب صفين .

وضم بشار إلى ضلالتهم هذه ضلالتين أخريين هما - كما يذكر البغدادي (٢) - قوله برجة الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة ، والثانية بتصويب إبليس في تفضيل النار على الأرض ودليل من ينسب هذا القول الأخير إلى بشار هو ما جاء في شعره من قوله :

الأرض مظلمة والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار

ونسب بشار بعد هذا إلى مذهب الثنوية ، يدلنا على ذلك رواية في كتاب « الكامل » لابن المبرد ، فقد حدث المازني قال : قال رجل لبشار : أأكل اللحم وهو مبين لدينك - يذهب إلى أنه ثنوي - قال - نال بشار : ليسوا يدرون أن اللحم يدفع منى شر هذه الظلمة .. (٣) .

(١) انظر : الفرق بين الفرق ، ص ٣٩ ، ونكت الهميان في نكت العبيان ، ص ١٢٧ -

(٢) الفرق بين الفرق ، ص ٣٦ .

(٣) الكامل ، ج ٣ ، ص ١١٢ .

كل هذا الذي نسب الى بشار جعل واصل بن عطاء يشهد في حملته عليه ، كما جعل بشارا من ناحية أخرى يهجو واصلا اشد الهجاء .

فمما هجا به بشار واصلا قوله :

ما لي أشايح غزالا له عنق كنفق (١) الدو ان ولي وان مثلا
عنق الزرافة مابالي وبالكم انكفرون رجالا اكفروا رجلا
وكان واصل طويل العنق فعابه بشار بذلك مشبها اياه
بالزرافة (٢) .

والظاهر أن هجاء بشار لواصل أحق عليه واصلا اشد الحق ، فقال يوما لأصحابه : «أما لهذا الأعمى المكتنى بأبي معاذ من يقتله . أما والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت اليه من يبيع بطنه على مضجعه ، ثم لا يكون الا سدوسيا أو عقيليا .» (٣) .

ومن الملاحظ أن واصلا تجنب النطق بالراء في هذه العبارات فقال : هذا الأعمى ولم يقل : بشارا ، ولا ابن برد ولا الضير ، وقال : أخلاق الغالية ولم يقل : المغيرة ولا المنصورية ، وهما من فرق الغالية ، وقال : لبعثت اليه ولم يقل : لأرسلت اليه ، وقال : على مضجعه ، ولم يقل : على فراشه ولا مرقد ، وقال : يبيع ، ولم يقل يبقر ، وذكر بنى عقيل لا بشارا كان يتوالى اليهم ، وذكر بنى سدوس لأنه - أى بشار - كان نازلا فيهم .

وهناك أيضا من معاصري واصل المشتغلين بالعقائد ضار بن عمرو ، وقد ذكر بعض كتاب الفرق كابن حزم والقمي أنه كان من المعتزلة (٤) ، ومن رفقاء واصل وعمرو بن عبيد (٥) ، وبعضهم يذكر أنه

(١) النفق ، بالكسر ، الظليم النافر الخفيف ولد النعامة ، والدو : البيرة .

(٢) النية والامل ، ص ٣١ .

(٣) الكامل ، ج ٣ ، ص ١١٢ ، البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ١٦ .

(٤) يعتبر ابن حزم ضار بن عمرو النطفاني الكوفي من المعتزلة ، انظر الفصل في

الملل والاهواء والنحل ، ج ٤ ، ص ١٩٢ .

(٥) سعد بن عبد الله أبي خلف الأشعري القمي : المقالات والفرق ص ١٠ ، فقد

وصف القمي ضار بن عمرو بأنه «من أصول المعتزلة» هو وعمرو بن عبيد وواصل بن

عطاء .

كان في بداية أمره فقط من أصحاب واصل ، ولكنه فيما يبدو خرج عليه باستقل بتقرير أصول كلامية مخالفة لأصول المعتزلة ، على نحو ما يستفاد مما يقوله الراى في كتابه « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » : « الضرارية اتباع ضرار بن عمرو الكوفى ، وكان فى بدء أمره تلميذا لواصل ابن عطاء ثم خالفه فى خلق الاعمال وانكار عذاب القبر ، ثم زعم أن الامامة بغير القرشيين أولى منها بالقرشى (١) وتذكر لنا بعض المصادر أن ضرارا قد اظهر دعوته فى نفس الوقت الذى اظهر فيه واصل الاعتزال ، فمن ذلك ما يقوله البغدادى فى « الفرق بين الفرق » : « وظهر خلاف البكرية من بكر (بن زياد الجاهلى) ابن أخت عبد الواحد بن زيد ، وخلاف الضرارية من ضرار بن عمرو ، وخلاف الجهمية من جهم ابن صفوان ، وكان ظهور جهم وبكر فى أيام ظهور واصل بن عطاء (٢) » .

والظاهر أن ضرارا هذا كانت له ثقافة فلسفية ، فقد قيل أنه تكلم فى الماهية (٣) وذكر الأشعرى فى « مقالات الاسلاميين » أنه ذهب الى القول فى مسألة الصفات الى أن « معنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل ، ومعنى أنه قادر أنه ليس بعاجز ، ومعنى أنه حى أنه ليس بميت » (٣) ، فهو اذن من نفاة الصفات ، ولعله أخذ القول بنفى الصفات عن واصل أو عن جهم أو عن غيرهما من نفاة الصفات فى عصره .

ولما تردد من تلمذة ضرار على واصل ، نجد كثيرا من المتقدمين قد خلطوا بين آراء كل منهما فى بعض المسائل كمسألة عذاب القبر ، ولندع ابن أبى الحديد يصور لنا ذلك قائلا : « واعلم أن لقاضى القضاة (يقصد عبد الجبار المعتزلى) فى كتاب «طبقات المعتزلة» فى باب القبر وسؤال منكر ونكير كلاما ، وأنا أورد ههنا بعضه : قال رحمه الله تعالى : ان عذاب القبر لما أنكره ضرار بن عمرو ظن كثير من الناس أن ذلك مما أنكرته المعتزلة ، وليس الأمر كذلك بل المعتزلة رجلان : أحدهما يجوز عذاب القبر ولا يقطع به ، وهم الأقلون ، والآخر يقطع على ذلك وهم أكثر أصحابنا لظهور الأخبار الواردة فيه وانما تنكر المعتزلة قوا ،

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٩ ، وانظر ايضا : شرح نهج البلاغة

٢٠ ص ١٥٧ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٦١ .

(٣) شرح نهج البلاغة م ٢ ص ٢٣١ .

(٤) مقالات الاسلاميين ج ١ ، ص ١٦٦ .

طائفة من الجهلة اتهم يعذبون وهم موتى ، لأن العقل يمنع من ذلك وإذا كان الانسان قد قرب الموت بعهدده ولما يدفن يعلمون أنه لا يسمع ولا يبصر ولا يدرك ولا يالم ولا يلتد ، فكيف يجوز عليه ذلك وهو ميت في قبره ؟ (١) .

وفي رأينا أن السبب الرئيسى الذى باعد بين واصل بن عطاء وضرار ، هو أن هذا الأخير قد خالف المعتزلة فى أهم أصل من أصولهم وهو القول بالقدر ، فقد ذهب ضرار الى القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله (٢) كما خالفهم فى أصل التوحيد أيضا حينما جوز أن الله تعالى يرى بحاسة سادسة يوم القيامة ، يرى بها المؤمنون « ماهية » الاله ، اذ كان ضرار يرى أن الله تعالى « ماهية » لا يعرفها غيره ، يراها المؤمنون بتلك الحاسة (٣) .

ومن هنا وقف المعتزلة بعد واصل من الضرارية مرقف الخصومة وليس أدل على ذلك من أن بشر بن المعتز قد ألف كتابا خاصا فى « الرد على ضرار » (٤) لمخالفته للمعتزلة فى بعض أصولهم .

ومن الذين عاصروهم واصل بن عطاء أيضا قتادة بن دعامة السدوسى (٥) ، نسبة الى سدوس بن شيبان ، وكان أبوه يسمى ابن حنظلة السدوسى ، أدرك النبى صلى الله عليه وسلم ولم يسمع منه شيئا . وكان قتادة تابعيا وعالميا كبيرا فى التفسير ، وكان زميلا لواصل وعمرو بن عبيد فى الأخذ عن الحسن البصرى ، ولد سنة ٦٠ هـ وتوفى سنة ١١٧ هـ وقيل ١١٨ هـ ، ويقال انه كان من الداهيين أيضا الى القول بالقدر .

ويقال أيضا ان قتادة هذا هو الذى سمي واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأصحابهما بالمعتزلة ، فقد ذكر ابن خلكان فى ترجمته لقتادة ما يفيد هذا ، فقال : « وكان (قتادة) يدور البصرة أعلاها وأسفلها بغير قائد (يشير الى أنه كان كفيفا) فدخل مسجد البصرة ، فاذا بعمر بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا من حلقة الحسن البصرى ، وحلقوا (أى

(١) شرح نهج البلاغة م ٢ ص ١٥٧ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢٠٢ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

(٤) وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٥٤٠ - ٥٤١ .

(٥) الفهرست ، ص ١٦٢ .

تجمعوا في حلقة) ، وارتفعت أصواتهم ، فأمرهم وهو يظن أنها حلقة الحسن ، فلما صار معهم عرف أنها ليست هي ، فقال : إنما هؤلاء المعتزلة ثم قام عنهم ، فمذ يومئذ سموا المعتزلة (١) .

ومن الذين عاصروا واصلًا أيضًا وزاملوه في الأخذ عن الحسن البصري الزاهد المشهور فرقد السنجي وأصله كوفي ثم أقام بالبصرة ، وتؤثر عنه أقوال في الزهر (٢) ، كما وصف بأنه «صاحب الدقائق» (٣) .

وقد ترجم له اليافعي اليمنى في «مرآة الجنان» قائلا عنه : «وفيها (أى فى سنة ١٣١ هـ) ، توفي السيد الكبير ، الولي الشهيد ، أحد زهاد البصرة العابدين ، والشيخ المباركين من السلف الصالح ، فرقد السنجي ، كان هو ومحمد بن واسع ومالك بن دينار وحبيب العجمي وثابت البناني وصالح المري متصاحبين رحمهم الله ، حدث عن أنس بن مالك (٤) » .

(٥) صفات واصل وأخلاقه :

ذكر بعض المترجمين لواصل بن عطاء شيئا من صفاته الجسمية ، وبعض ما كان يتحلى به من الأخلاق .

فمن صفاته الجسمية الميزة له أنه كان طويل العنق ، وقد مر بك أن بشار بن برد هجاه فعابه بطول العنق .

ومن طريف ما يروى أيضا عن طول عنقه أن عمرو بن عبيد نظر الى واصل قبل أن يصاحبه فقال : لا يفلح هذا مادامت عليه هذه العنق ، فلما برع واصل وأصبح له شأن ، قال عمرو : ربما أخطأت الفراسة . . . (٥) .

وكان واصل كما سبق أن ذكرنا الشغ في الرأء قبيح اللثغة فيها ، فكان يخلص كلامه منها ولا يفتن أحد لذلك لما أوتيته من القدرة فى اللغة ،

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٥٤٠ ، وقارن أيضا : المحيط بالتكليف ص ٤٢٢ -

٤٢٣ ، النية والامل ، ص ٥ .

(٢) طبقات الشعراني ، ج ١ ، ص ٣٢ وانظر عنه أيضا :

Massignon : Le lexique

technique de la mystique musulmane, p. 145.

(٣) معجم ياقوت ، ج ١٦ ص ٩٧ .

(٤) مرآة الجنان ، ج ١ ، ص ٢٧٦ .

(٥) خطط القرينى ، ج ٤ ، ص ١٦٤ ، النية والامل ص ٣٠ .

ولبراعته فى هذا الصدد مدحه أبو الطروق الضبى وهو من شعراء المعتزلة،
نقوله :

أبىم بآبدال الحروف وقامع لكل خطيب يغلب الحق باطله (١)
وقال شاعر آخر مادحا إياه لتجنبه حرف الراء :

ولم يطق مطرا والقول يعجله وجانب الراء حتى احتال للشعر (٢)
ولم يطلق مطرا والقول يعجله فعاد بالغيث اشفاقا من المطر

والظاهر أن واصل كان قوى الإرادة فى تجنبه حرف الراء فى كلامه
وأنه بذل فى رياضة نفسه على ذلك جهدا كبيرا للغاية ، وقد بين لنا
الجاحظ الأسباب التى دفعته الى ذلك ، والجهد الذى بذل فيه قائلا :
« ولما علم واصل بن عطاء أنه ألثغ فاحش اللثغ ، وأن مخرج ذلك منه
شنيع ، وأنه كان داعية مقالة ، ورئيس نحلة ، وأنه يريد الاحتجاج على
أرباب النحل وزعماء الملك ، وأنه لابد له من مقارعة الأبطال ، ومن الخطب
الطوال ، وأن البيان يحتاج الى تمييز وسياسة ، وإلى ترتيب ورياضة ،
والى تمام الآلة واحكام الصنعة ، وإلى سهولة المخرج ، وجهارة المنطق
وتكميل الحروف واقامة الوزن ، وأن حاجة المنطق الى الحلوة والطلاوة
كحاجته الى الجزالة والفخامة ، وأن ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب ،
وتثنى به الاعناق رام أبو حذيفة اسقاط الراء من كلامه ، وإخراجها من
حروف منطقته ، فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه ، ويناضله ويساجله ،
ويتأتى لستره والراحة من هجنته ، حتى انتظم له ماحاول ، واتسق له
ما أمل (٣) » .

وينبه الجاحظ الى أن خبر تجنب واصل الراء مع غرابته حقيقى ،
وأن واصل لم يترك حرف الراء فى خطبه المحفوظة ورسائله فقط ، فان
ذلك يحتفل الصنعة ، وإنما كان يتركها فى كلامه المرتجل أيضا فى حاجة
خصومه ومفاوضة اخوانه (٤) .

ويؤكد ذلك ابن قتيبة أيضا فى كتابه «أدب الكاتب» فيذكر أن واصل

(١) البيان والتبيين ج ١ ، ص ١٥ - ١٦ .

(٢) البيان والتبيين ج ١ ، ص ٢١ - ٢٢ ، والكامل للمبرد ج ٣ ، ص ١١٢ .

(٣) البيان والتبيين ج ١ ، ص ١٤ - ١٥ .

(٤) البيان والتبيين ج ١ ، ص ١٥ .

ام يزل يروض نفسه لتجنب تلك اللثغة حتى انقادت له طباعة واطاعة لسانه ، فكان لا يتكلم في مجالس التناظر بكلمة فيها راء ٠٠ وهذا من أشد الأمور أوعسرها (١) .

وكتب الأدب حافلة بالطرائف عن لثغة واصل ، وحسبنا أن نشير الى شيء منها على سبيل المثال .

فمن ذلك ما قيل من أن رجلا قال لو اصل (٢) : كيف تقول : أسرج الفرس ؟

قال : ألبد الجواد ٠٠ وقال له آخر : كيف تقول : ركب فرسه وجر رمحه ؟

قال : استوى على جواده ، وسحب عامله .

وقال قطرب : سألت عثمان البري كيف كان يصنع واصل بالعدد : عشرة وعشرين وأربعين وبالقمر وبالبدر ويوم الأربعاء والمحرم وصفر وأربيع الأول وجمادى الآخر ، فقال ، مالى فيه الا قول صفوان :

ملقن ملهم فيمما يحاوله حم خواطره جواب آفاسق (٣)

وينسب الذهبي في «تاريخ الاسلام» الى واصل انه كان يتجنب حرف الراء حتى في قراءة القرآن ، ولذلك أجاز قراءة القرآن بالمعنى ، وهذا لا يجوز فيقول عن ذلك : «ويحكى عنه انه كان يمتحن بأشياء في الراء ، ويتحيل لها حتى قيل له : اقرأ أول سورة براءة ، فقال على البديهة : عهد من الله ونبيه الى الذين عاهدتهم من الفاسقين فسبحوا في البسيطة هلالين وهلالين ٠٠ وكان يجيز القراءة بالمعنى ، وهذه جراءة على كتاب الله العزيز » (٤) .

ونحن نعتقد أن واصل لم يكن ليفعل ذلك ، ولم يكن ليحيز تحريف القرآن على هذا النحو العجيب ، وأغلب الظن أن الذهبي نقل ذلك عن بعض خصومه الذين أرادوا التشنيع عليه .

مهما يمكن من شيء فقد صارت لثغة واصل مضرب الأمثال ليس

(١) أدب الكاتب ، ص ١٤ .

(٢) أمالي المرتضى ، ص ١١٣ - ١١٤ .

(٣) البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ٢٢ ، ومعجم ياقوت ، ج ١٩ ، ص ٢٤٦ .

(٤) تاريخ الاسلام ، ج ٥ ، ص ٣١١ .

في حياته فقط وانما بعد وفاته أيضا ، فقد أظهرنا ابن خلكان (١) واليا فعى
اليمنى (٢) على أمثلة طريفة من الشعر الذى يشير الى لثغة واصل :

فمن ذلك قول أبى محمد الخازن من جملة قصيدة طويلة طنانة
يمدح بها الصاحب بن عباد :

نعم تجنب لا يوم العطاء كما تجنب ابن عطباء لفظه الرأ
وقال شاعر آخر فى مخبوع له ألثغ :

أعد لثغة لو أن واصل حاضر ليسمعها ما أسقط الرأ واصل
وقال آخر :

أجعلت وصلى الرأ لم تنطق به وقطعتنى حتى كائنك واصل
وقال آخر :

فلا تجعلنى مثل همزة واصل فتلحقنى حذفاً ولا راء واصل

ويذكر الجاحظ فى معرض حديثه فى « البيان والتبيين » (٣) عن
حروف اللغة التى تدخلها اللثغة ، أن اللثغة التى تقع فى حرف الرأ
لها أربعة وجوه : فبعضهم اذا أراد أن يقول عمرو ، قال : عمى ، فيجعل
الرأ ياء ، وبعضهم اذا أراد أن يقول عمرو ، قال : عمغ ، فيجعل الرأ
غينا ، وبعضهم اذا أراد نطق نفس الكلمة ، قال : عمد ، فيجعل الرأ
ذالا ، وبعضهم الأخير يجعل الرأ ظاء ، فاذا أنشد هذا البيت :

واستبدت مرة واحدة انما العاجز من لا يستبد

قال : منظة واحدة بدلا من مرة واحدة

ولم تكن لثغة واصل بين هذه الأربعة ولذلك يقول الجاحظ
«وأما اللثغة الخامسة التى كانت تعرض لواصل بن العطاء ، ولسليمان
ابن الجندوى الشاعر فليس الى تصويرها من سبيل ...» (٤) .

(١) وفيان الأعيان ، ج ٢ ، ص ٢٢٥ .

(٢) مرآة الجنان ، ج ١ ، ص ٢٧٥ .

(٣) البيان والتبيين ، ج ١ ص ٣٤ وما بعدها .

وانظر غرر الخصائص ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٤) البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ٣٦ .

وقد عرف واصل في عصره أيضا بالاقلال من الكلام حتى كان يظن به الخرس ، ولعل ذلك كان طبعا له ، أو للشغته ، فيقول ابن المرتضى : « وكان واصل يلزم مجلس الحسن البصري ويظنون به الخرس من طول صمته » (١)

وكان واصل بن عطاء معروفا في عصره بالتقوى وكثرة العبادة والاشتغال بالعلم ، فقد سئلت أخت عمرو بن عبيد ، وكانت زوجة واصل : أيهما أفضل ؟ فقالت : بينهما كما بين السماء والأرض ، فقيل : كيف كان عملهما ؟ فقالت : كان واصل إذا جنه الليل صف قدميه يصلي ، لوح ودواة موضوعة ، فإذا مرت به فيه حجة على مخالف جلس فكتبها ، ثم عاد الى صلاته .

وعرف واصل أيضا بالجود ورعاية اليتامى ومدحه لذلك صفوان الأنصاري بقوله من قصيدة طويلة له أوردها الجاحظ في « البيان والتبيين » :

تلقب بالغزال واحد عصره فمن لليتامى والقبيل المكائر (٢)

وسبق أن ذكرنا أيضا أنه لقب بالغزال لأنه كان يلزم الغزالين ليعرف الفقيرات المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن .

ومما عرف به واصل أيضا الزهد في الدنيا ، وقد قال الجاحظ عنه : لم يشك أصحابنا أن واصل لم يقبض دينارا ولا درهما ، ولذلك مدحه صفوان بقوله :

فما مس ديناراً ولا صر درهما لا عرف الثوب الذي هو قاطعه (٣)

ومن أقواله في الزهر : « المؤمن إذا جاع صبر ، وإذا شبع شكر » (٤) ولما تحلى به واصل من هذه الفضائل وغيرها قال فيه أسباط بن واصل الشيباني :

وأشهد أن الله سماك واصلاً وأنت محمود النقية والشيم (٥)

(١) المنية والامل ، ص ٢٩ .

(٢) البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ٢٦ .

(٣) البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ٢٧ ، المنية والامل ، ص ٣١ .

(٤) البيان والتبيين ، ج ٣ ، ص ١٦٩ .

(٥) البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ٢٧ .

وقد عرف كثير من علماء العقائد والمؤرخين لواصل مكانته ، فوصفه الذهبي بأنه « المتكلم البليغ المتشدد » (١) « وهو من رؤوس المعتزلة ، بل معلمهم الأول » (٢) ، ووصفه ابن حجر العسقلاني بأنه « كان من أجلاء المعتزلة » (٣) ، وقال المسعودي عنه « هو قديم المعتزلة وشيخها وأول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين » (٤) ، ويصفه الحصري بأنه « أحد أماجيب الدنيا » (٥) .

وترجم الذهبي له في «ميزان الاعتدال» باعتباره من المشتغلين بالحديث ودافع عنه قائلا : « قال أبو الفتح الأزدي : رجل سوء كافر (أى واصل) ، قلت : كان من أجلاء المعتزلة » (٦) .

وينقل الشهرستاني أنه كان « مشهورا بالفضل والأدب » (٧) . وينقل الأمدى (٨) ، وهو من علماء أصول الفقه ، في كتابه « الأحكام » أن بعض الأصوليين يعتبرون واصل بن عطاء قد بلغ رتبة الاجتهاد وإن لم يشتهر بالفتوى في الأحكام الفروعية .

ولو ااصل فضل الدفاع عن العقائد الإسلامية ، فيقول ابن المرتضى : وكان واصل يلزم مجلس الحسن (البصري) ويظنون به الخرس من طول صمته ، فمر ذات يوم بعمر بن عبيد فأقبل عليه بعض مستحبي واصل ، فقال : هذا الذي تعدونه في الخرس ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه » (٩) .

وقد وضع بعض محبيه - حديثا في مناقبه ، فقد ذكر ابن المرتضى حديثا ذكره ابن يزداد بإسناده عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله

(١) ميزان الاعتدال ، ج ٣ ، ص ٢٦٧ .

(٢) ميزان الاعتدال ، ج ٥ ، ص ٣١٠ .

(٣) لسان الميزان ، ص ٢١٤ .

(٤) لسان الميزان ، ص ٢١٥ .

(٥) زهرة الآداب ، ج ٢ ، ص ١٢٠ .

(٦) ميزان الاعتدال ، ج ٣ ، ص ٢٦٧ ، ويمكن قراءة أجلاء : أجلاء ، والجند

مصدر بمعنى الشديد القوى .

(٧) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٩ .

(٨) الأحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ٣٢٦ .

(٩) النية والامل ، ص ٢٩ - ٣٠ .

عابه وآله وسلم : يكون في امتي رجل يقال له واصل بن عطاء يفصل بين الحق والباطل (١) .

والواقع أن واصل لم يكن بحاجة الى هذا الوضع ، فمكانته حتى عند من يخالفونه الرأي معروفة ، وقد أساء اليه من وضع هذا الحديث اساءة بالغة .

(٦) تلاميذ واصل :

خلف واصل عددا من التلاميذ حملوا رسالة المعتزلة في حياته وبعد مماته . ويذكر بعض كتاب الفرق أن عمرو بن عبيد (٢) كان من تلاميذ واصل (٣) على أن غالبيتهم ترى أنه زميله في الاعتزال ، وفي الأخذ عن الحسن البصري ، وقد ارتبطا معا في الدعوة الى الاعتزال ، كما ارتبطا بالمصاهرة (٤) وكان عمرو أيضا معروفا بالزهد ، وكان موضع اعجاب انخليفة المنصور ، وقد رثاه المنصور بأبيات من الشعر (٥) ، وقيل أن عمرو بن عبيد كان يتبع مذهب أهل السنة فأزاله واصل عن هذا المذهب وقال بالقدر ودعا اليه (٦) .

وقد اختلف المترجمون في سنة وفاته ، فذكر البغدادي أنه توفي سنة ١٤٣ هـ أو ١٤٢ هـ وقيل سنة ١٤٤ هـ ، وذكر أحمد بن حنبل أنه توفي سنة ١٤٨ هـ .

وكان عمرو بن عبيد معجبا بواصل غاية الاعجاب كما يتبين من الرواية التالية التي يذكرها البغدادي في « تاريخ بغداد » : حدثنا أبو عوانة - غير مرة - قال :

شهدت عمرو بن عبيد وقد أتاه واصل الغزال ، وكان خطب القوم

(١) النية والامل ، ص ٢٩ .

(٢) انظر ترجمته في : وفيات الاعيان ، ج ٢ ، ص ٤٨٥ ، وما بعدها ، وتاريخ بغداد ، ج ٢ ص ١٦٦ - ١٨٨ .

(٣) الملل والنحل ، بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٣٢ .

(٤) النية والامل ، ص ١٩ ، ٢١ وكان واصل متزوجا بأخت عمرو بن عبيد .

(٥) أحمد فريد رفاعي : مصر المأمون ، ج ١ ، ص ١٨٢ .

(٦) تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٦ .

(٧) تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٨٦ - ١٨٧ .

(٨) تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٥ .

يعنى المعتزلة - فقال عمرو : تكلم يا أبا حذيفة ، فخطب فأبلغ ، قال :
ثم سكت ، فقال عمرو : ترون لو أن ملكا من الملائكة أو نبيا من الأنبياء
كان يزيد على هذا» . . (١)

ومن تلاميذ واصل بن عطاء المشهورين الامام زيد بن علي بن الحسين
الذى تنسب اليه فرقة الزيدية من الشيعة ، وقيل انه قرأ عليه واقتبس
سنة علم الاعتزال وصار هو واصحابه معتزلة في المذهب والاعتقاد . وكان
أخوة محمد الباقر يعيب عليه أخذه عن واصل وتلميذته له لأن واصل
كان يجوز الخطأ على جده في حرب الجمل وفي النهروان ولأنه كان يتكلم
في القضاء والقدر على خلاف مذهب أهل البيت (٢) .

ويعتبر ابن المرتضى زيدا معتزليا من الطبقة الثالثة (٣) .

ومن تلاميذ واصل أيضا عثمان بن خالد الطويل (٤) وهو أستاذ
أبي الهذيل العلاف (٥) ولا نعرف عن حياته شيئا مفصلا وكل ما نعرفه
عنه أن أستاذه واصل أرسله الى أرمينية لينظر خصوم المعتزلة ، أو
للتجارة فقال لأستاذه : يا أبا حذيفة ان رأيت أن ترسل غيري فأشاطره
جميع ما أملك حتى أعطيه فرد نعلي ، فقال له واصل : ياطويل أخرج ،
فلعل الله أن ينفعك ، فخرج للتجارة فأصاب مائة ألف ، وأجابه الخلق .

ومن تلاميذه الذين ورد ذكرهم في « المنية والأمل » عبد الله بن
الحارث الذى بعثه واصل الى المغرب فأجابه خلق كثير ، وحفص بن
سالم الذى دخل ترمذ ولزم المسجد حتى اشتهر ، وناظر جهنم بن صفوان
حتى قطعه ، فرجع جهنم الى قول الحق ، فلما عاد حفص الى البصرة
رجع الى قوله الباطل ؛ والقاسم الذى بعثه الى اليمن ؛ وأيوب الذى
بعثه الى الجزيرة ، والحسن بن ذكوان الذى بعثه الى الكوفة (٦) .

وقد عرف أصحاب واصل فى عصره وبعد مماته بالواصلية (٧)

(١) تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٥ .

(٢) فوات الوفيات لابن شابر ، ج ١ ، ص ١٦٦ .

(٣) المنية والأمل ، ص ١٧ ، والمثل والنحل ، ج ١ ص ٣٠ ، ١٥٥ ، ١٥٦ .

(٤) المنية والأمل ، ص ٣٢ - ٣٣ .

(٥) خطط المقرئى ج ٤ ، ص ١٦٤ ، وتاريخ بغداد ، ج ٣ ، ص ٣٦٧ ، والمثل

والنحل ج ١ ، ص ٤٩ .

(٦) المنية والأمل ، ص ٣٢ - ٣٣ .

(٧) أنظر عنهم السمعاني : الانساب ، ورقة ٥٧ ، وخطط المقرئى ، ج ٤ ، ص =

وكان اعتزالهم يدور حول مسائل ثلاث : القول بالقدر ونفى الصفات الأزلية والمنزلة بين المنزلتين ، يضاف الى ذلك أن من مذهبهم أن عليا وطلحة لو شهدا في شيء واحد فشهادتهما غير مقبولة ، وإن شهد كل واحد منهما مع شخص آخر فشهادته مقبولة . ومن غريب ما ينسب اليهم أيضا قولهم بنفى القدرة عن الله ، واسنادها الى العباد ، وينقل هذا عنهم السيد الشريف في التعريفات (١) .

واستمر الواصلية بعد واصل زمنا طويلا ، اذ يذكر الشهرستاني أنه كانت توجد في عصره منهم شذمة صغيرة بالمغرب في بلد ادريس بن عبد الله الحسني الذي خرج بالمغرب في أيام أبي جعفر المنصور (٢) .

٧ - وفاته :

وبعد حياة خصصت للدفاع عن العقائد الاسلامية ونشر مبادئ الاعتزال ، توفي واصل سنة ١٣١ هـ = ٧٤٨ م .

وقد اتفق معظم المترجمين لواصل على هذه السنة تاريخا لوفاته ، ومن هؤلاء الذهبي وابن حجر والمسعودي والمقرئ والسيوطي والمرتضى والياقعي اليمنى وياقوت وغيرهم ، ولم يشذ عنهم الا ابن خلكان في «وفيات الاعيان» اذ جعل وفاته سنة ١٨١ هـ (٣) .

ونحن نرجح أن يكون هذا خطأ في النقل من المصادر القديمة وقع فيه ابن خلكان نفسه خصوصا وأن ابا الحسين الخياط المعتزلي قد ذكر سنة ١٣١ هـ تاريخا لوفاته واصل ، وهو من قدماء المعتزلة ، وعنه نقلت بعض المصادر هذا التاريخ (٤) .

هذا والمصادر التي بين أيدينا لا تمدنا بشيء عن ظروف وفاة واصل ولا عن مكانها ، ولعله توفي في البصرة ودفن بها ، وكذلك لا يعرف شيء عن موضع قبره .

١٦٤ ، والملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦ ، واعتقادات فرق المسلمين والمشرىين ، ص ٤٠ .

(١) شذرات الذهب ، ج ١ ، ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦ ، والانساب ، ورقة ٥٧٧ .

(٣) وفيات الاعيان ، ج ٢ ، ص ٢٢٦ .

(٤) أمالي المرتضى ، ج ١ ، ص ١١٤ .

وهكذا كانت وفاة واصل في أواخر العصر الأموي وقبل قيام الدولة العباسية بعام واحد ، وذلك في عصر الخليفة الأموي أبي عبد الملك محمد ابن مروان بن الحكم الملقب بالجعدى (نسبة الى مؤدبة الجعد بن درهم) ، وهو آخر خلفاء بني أمية (١) .

(ب) مصنفات واصل :

ذكر كثير ممن ترجم لواصل بن عطاء أنه صنف عدة مصنفات في علم الكلام ، فيذكر الياقوت اليمنى أن : «له عدة تصانيف في علم الكلام» (٢) ، ويذكر ياقوت أنه له خطبا وحكما من الكلام ومناظرات ورسائل (٣) .

وقد حدد لنا بعض أولئك المترجمين أسماء بعض هذه المصنفات ، منهم ابن النديم في «الفهرست» (٤) ، والذهبي في «ميزان الاعتدال» (٥) و «تاريخ الاسلام» (٦) ، وابن خلكان في «وفيات الأعيان» (٧) ، والمقرئزي في «الخطط» (٨) ، وابن حجر في «لسان الميزان» (٩) ، وياقوت في معجم الأدباء (١٠) .

وقد أمكننا بعد استقراء المصادر المذكورة أن نضع الشئ التالى لمصنفات واصل :

(١) كتاب أصناف المرجئة :

ذكره ابن النديم والذهبي وابن خلكان وابن حجر وياقوت ، والظاهر أنه كما يتبين من عنوانه في الرد على المرجئة وبيان مذاهبهم بالتفصيل .

-
- (١) تاريخ الخلفاء للسيوطي ، ص ٩٩ .
 - (٢) مرآة الجنان ، ج ١ ، ص ٢٧٥ .
 - (٣) معجم ياقوت ج ١٩ ، ص ٢٤٧ .
 - (٤) الفهرست (الملحق) .
 - (٥) ميزان الاعتدال ، ج ٣ ، ص ٢٦٧ .
 - (٦) تاريخ الاسلام ، ص ٣١٠ .
 - (٧) وفيات الأعيان ، ج ٢ ، ص ٢٢٦ .
 - (٨) الخطط المقرئية ، ج ٤ ، ص ١٦٤ .
 - (٩) لسان الميزان ، ص ٢١٥ .
 - (١٠) معجم ياقوت ، ج ١٩ ، ص ٢٤٧ .

(٢) كتاب التوبة :

ذكره ابن النديم والذهبي وابن خلكان وابن حجر .

(٣) كتاب معاني القرآن :

ذكره ابن النديم والذهبي وابن خلكان وابن حجر وياقوت .

(٤) كتاب المنزلة بين المنزلتين :

ذكره ابن النديم وابن خلكان والمقرئزي وياقوت ، وهو كما يتضح من عنوانه يتناول أصلاً من الأصول التي وضعها وأصل للاعتزال .

(٥) كتاب الخطب في التوحيد والعدل :

ذكره ابن النديم وابن خلكان . وذكره ياقوت بعنوان «الخطب في التوحيد» ، ولعله هو نفس الكتاب الذي يذكره المقرئزي بعنوان «كتاب التوحيد» .

وقد نشر المستشرق هوتسما (Houtsma) هذه الخطب في المجلة الفيناوية لمعرفة الشرق (W.Z.K.M.) عام ١٨٨٠ م ، ص ٢٢٠ .

(٦) كتاب السبيل الى معرفة الحق :

ذكره ابن النديم وابن خلكان وياقوت .

(٧) كتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبيد :

ذكره ابن النديم وابن خلكان وياقوت . وقد عثرنا على هذا المصنف ، وهو رسالة قصيرة في «العقد الفريد» لابن عبد ربه (١) ، أولها : « وكتب وأصل بن عطاء ، الى عمرو بن عبيد : أما بعد » فان استلاب النعمة وتمجيل المعاقبة بيد الله . الخ » ، ويختمها بقوله : « . . . فاد المسموخ » وانطلق بالمفروض ، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها ، وكن من الله وجلاً » .

(١) العقد الفريد ، ص ٣٨٦ - ٣٨٧ .

(٨) كتاب خطبته التي أخرج منها حرف الراء :

ذكر هذه الخطبة كل من ابن خلكان والمقرئزي وياقوت ، وقد وصفها المقرئزي بأنها « رسالة طويلة ، لم يذكر فيها حرف الراء ، إحدى بدائع الكلام » .

وقد نشر هذه الخطبة الأستاذ عبد السلام هارون في « نوادر المخطوطات » . المجموعة الثانية ، القاهرة ١٣٧١ هـ = ١٩٥١ م ، ص ١٣٤ - ١٣٦ ، مع مقدمة (ص ١٨ - ١٣٣) .

٩ - كتاب طبقات أهل العلم والجهل :

ذكره ابن خلكان وياقوت .

١٠ - كتاب « في الدعوة » :

ذكره ابن خلكان

١١ - كتاب « الفتيا » :

ذكره المقرئزي .

١٢ - شعر لواصل :

ذكر ياقوت في معجمه هذين البيتين لواصل كنموذج لشعره الذي أجاد فيه :

تحامق مع الحمقى إذا ما لقيتهم
ولا تلقهم بالعقل ان كنت ذا عقل

فان الفتى ذا العقل يشقى بعقله
كما كان قبل اليوم يشقى ذوو الجهل

يتبين مما سبق أن بعض مصنفات واصل يتناول أصول الاعتزال مثل « كتاب المنزلة بين المنزلتين » .

وكتاب « الخطب في التوحيد والعدل » .

ونرجح أن يكون كتاب « التوبة » أيضا في أصول الاعتزال ، وأنه

تد. كتب لشرح أصل الثواب والعقاب ومصير مرتكب الكبيرة اذا خرج من الدنيا على توبة أو غير توبة .

وبعض مصنفات واصل يرد على الفرق الكلامية المخالفة للمعتزلة مثل كتاب « أصناف المرجئة » .

ومن مصنفاته أيضا ما هو من قبيل المواعظ مثل « كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد » . ومنها ما يتناول القرآن مثل كتاب « معاني القرآن » ، ولعله في تأويل بعض الآيات لتأييد مذهبه في الاعتزال .

ومنها ما هو فتاوى ككتاب « الفتيا » ولكننا لا نعلم ما اذا كانت فتاواة عقائدية أو فقهية . ومما يؤسف له أن معظم ما صنف واصل قد فقد فلم يصل إلينا ، ولو قد وصل إلينا لاستطعنا أن نعرف الكثير مما نجهله الآن عن آرائه وأصوله في الاعتزال ، وعن جهوده الصادقة في الدفاع عن الإسلام ضد خصومه من أصحاب المذاهب والآراء المخالفة له .

مراجع البحث

- ١ - ابن الأثير : الكامل ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
- ٢ - ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، بيروت ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٤ م .
- ٣ - ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان ، حيدرآباد ١٣٣١ هـ .
- ٤ - ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٥ - ابن خلكان : وفيات الاعيان ، القاهرة ١٢٩٩ هـ .
- ٦ - ابن شاکر الكتبي : فوات الوفيات ، القاهرة ١٢٩٩ هـ .
- ٧ - ابن عبد ربه : العقد الفريد نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٠ م .
- ٨ - ابن العماد : شذرات الذهب ، القاهرة ١٣٥٠ هـ .
- ٩ - ابن قتيبة : أدب الكاتب ، القاهرة ١٣٤٦ هـ .
- ١٠ - ابن قتيبة ، المعارف ، القاهرة ١٣٥٣ هـ .
- ١١ - ابن المرتضى : المنية والامل المعروف بطبقات المعتزلة ، نشر سوسنة دبفلدفلزر ، بيروت ١٩٦٢ .
- ١٢ - ابن نباتة : سرح العميون ، القاهرة ، ١٣٠ هـ .
- ١٣ - ابن النديم : الفهرست ، المكتبة التجارية ، بدون تاريخ .
- ١٤ - أحمد أمين : فجر الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ ، الطبعة العاشرة .
- ١٥ - أحمد فريد وفاهي : عصر المأمون ، مطبعة دار الكتب ، ١٩٤٠ م .
- ١٦ - الأزرعي : شرح العقيدة الطحاوية ، مكة ١٣٤٩ هـ .
- ١٧ - الأصفهاني (أبو الفرج) : الاغانى ، القاهرة ١٢٨٥ هـ .
- ١٨ - الأصفهاني : مقاتل الطالبين ، النجف ١٣٥٣ هـ .
- ١٩ - الأمدى : الاحكام فى اصول الاحكام ، مطبعة المعارف ١٣٣٢ هـ - ١٩١٤ م .
- ٢٠ - برهان الدين الوطواط : غرر الخصائص ، القاهرة ١٣١٨ هـ .
- ٢١ - البغدادي : تاريخ بغداد ، القاهرة ١٩٣١ م .
- ٢٢ - البغدادي : الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٩١٠ م .
- ٢٣ - البيهقي (ابراهيم بن محمد) : المحاسن والمساوى ، نشر فردريك شوالى ، ليزج ١٣٢٠ هـ .
- ٢٤ - الجاحظ : البيان والتبيين ، مكتبة الخانجي ، تحقيق عبد السلام عارون ، الطبعة الثالثة ١٩٦٨ م .

- ٢٥ - الحصري : زهر الآداب ، القاهرة ١٩٢٥ م .
- ٢٦ - الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، تحقيق نيبرج ، القاهرة ١٩٢٥ م .
- ٢٧ - الذهبى : ميزان الاعتدال ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .
- ٢٨ - الذهبى : تاريخ الاسلام ، القاهرة ١٣٦٧ هـ .
- ٢٩ - الرازى (فخر الدين) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، القاهرة ١٩٣٨ م .
- ٣٠ - السمعاني : الأنساب ، نشر مرجليوث ، سلسلة جب التذكارية ، لندن ١٩١٢ م .
- ٣١ - السيوطى : تاريخ الخلفاء ، القاهرة ١٣٠٥ هـ .
- ٣٢ - الشعرانى : الطبقات الكبرى ، القاهرة ١٣٤٣ هـ .
- ٣٣ - الشهرستانى : الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣٢١ هـ .
- ٣٤ - الصفدى : نكت الهميان ، القاهرة ١٩١٠ م .
- ٣٥ - عبد الجبار المعتزلى (القاضى) : المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر السيد خزمى ، القاهرة ١٩٦٥ م .
- ٣٦ - القمى : المقالات والفرق ، طبع طهران ١٩٦٣ بتحقيق محمد جواد شاعر .
- ٣٧ - المبرد : الكامل المطبعة الازهرية ، بدون تاريخ .
- ٣٨ - المرتضى : الامالى ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٥ هـ .
- ٣٩ - المرتضى : انقاذ البشر من الجبر والقدر ، النجف ١٩٣٥ م .
- ٤٠ - المرتضى : الفرر والدرر .
- ٤١ - المقرئى : الخطط ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .
- ٤٢ - المايطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، استانبول ١٩٣٦ م .
- ٤٣ - واصل بن عطاء : الخطب فى التوحيد ، نشر (Houtsma) فى المجلة الفينلندية سنة ١٨٨٠ هـ .
- ٤٤ - واصل بن عطاء : الخطبة التى أخرج منها حرف الرأى ، نوادر المخطوطات ، القاهرة ١٣٧١ هـ - ١٩٥١ ، ص ١٣٤ - ١٣٦ ، بتحقيق عبد السلام هارون .
- ٤٥ - واصل بن عطاء : رسالته الى عمرو بن عبيد ، العقد الفريد ، ص ٣٨٦ - ٣٨٧ .
- ٤٦ - الياضى اليمنى : مرآة الجنان ، حيدرآباد ، ١٣٣٧ هـ .
- ٤٧ - ياقوت الحموى : المعجم ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٣ هـ .

مراجع أجنبية :

1. Encyclopedia of Islam, Art. « Muhammadiya », « Wasil B. Ata », « al-Mutazila ».
2. Massignon (L.) : Le lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1922.
3. Brockelmann : G.A. I.

رؤية الله

عند المعتزلة وأهل السنة

للدكتور فتح الله خليف

« كل الناس يشتهون المعرفة بالطبع ؛ الدليل على ذلك أن الحس يعجبهم لذاته بصرف النظر عن مدى نفعه . والبصر أفضل الحواس ؛ فإننا نفضله ليس فقط حينما نقصد إلى العمل بل أيضا حينما لا نهدف إلى أى عمل ؛ السبب في ذلك أن البصر أكثر الحواس اكتشافا للفوارق واكتسابا للمعارف » (١) .

ليس هناك ما هو أبلغ في الدلالة على قيمة البصر وأهميته في المعرفة من هذه العبارة التي يفتتح بها أرسطو كتابه في الميتافيزيقا . وإذا كان للبصرة مثل هذه الأهمية في المعرفة فلا شك من امتياز المعرفة العيانية على كل ما عداها . لقد انتهى موسى عليه السلام وهو نبي الله ورسوله أن يرى ربه « رب أرني أنظر إليك » (٢) ولم يكتفِ كليم الله بالوحي والكلام وكثرة الآيات ؛ لأن ذلك يتم وبينه وبين الحق حجاب « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب » (٣) . ويبدو أنه ما لم ينكشف هذا

(١) Ross, W.D., The Works of Aristotle, vol. VIII, Metaphysica, Book A, 980 a.

(٢) سورة الاعراف : آية ١٤٣ .

(٣) سورة الشورى : آية ٥١ .

الحجاب ويرى الانسان الله جهرة فلن تجدى شيئا كثرة الآيات وسلامة الاستدلالات ، وسيظل علمنا بالله علماً ناقصاً غامضاً يعتريه الوسواس . يقول الامام الماتريدي شيخ أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر « ان كلا يجمع على العلم بالله في الآخرة ، العلم الذي لا يعتريه الوسواس ، وذلك علم العيان لا علم الاستدلال ، وكثرة الآيات لا تحقق علم الحق الذي لا يعترى ذلك ؛ دليله : « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة » (١) ، (٢) .

فليس من الغريب أذن وقد أدرك الانسان امتياز المعرفة العيانية أن يشتهى رؤية الله . فهل رؤية الله ممكنة ؟ وإذا كانت رؤية الله ممكنة فما طبيعة مثل هذه الرؤية ؟

انقسم المتكلمون المسلمون في الاجابة على هذين السؤالين وتعددت أقوالهم في امكان الرؤية وطبيعتها (٣) . أما المعتزلة فقد أحالت امكان الرؤية وأنكرتها واستدللت على ذلك بالعقل والعقل جميعاً .

أما النقل فقد تمسكوا بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » (٤) ولا شك أن الادراك المضاف الى البصر هو الرؤية والابصار ؛ وذلك لأنه لا يصح اثبات أحدهما مع نفي الآخر ، فلا يصح أن يقال : رأيته وما أدركته بعيني ، أو يقال : أدركته بعيني وما رأيته . ومعنى هذا أن ادراك البصر والرؤية شيء واحد (٥) . ولكن « الادراك » اذا لم يقترن بالبصر فانه يفيد معنى « اللحق » فيقال « أدرك الغلام اذا بلغ ، وأدركت الثمرة اذا نضجت ، وأدرك فلان فلانا اذا لحقه ، وقال سبحانه : « حتى اذا أدركه الغرق » (٦) يعني لحقه الغرق ، و « قال أصحاب موسى انا لمدركون » (٧) يعني للمحقوقون . وقد يقال عند الاطلاق : أدركت الحرارة والبرودة ، وأدركت الصوت . وكل ذلك انما يصح اذا لم يقرن بالبصر ، ومتى قرن به زال الاحتمال عنه ، فاختص بفائدة واحدة وهي الرؤية بالبصر . فاذا صح ذلك فيجب

(١) سورة الأنعام : آية ١١١ .

(٢) الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص ٨٠ .

(٣) أنظر القاضي عبد الجبار ، المغنى ص ١٣٩ ، الرازي ، فخر الدين ، كتاب

الأربعين ص ١٩٠ .

(٤) سورة الأنعام : آية ١٠٣ .

(٥) القاضي عبد الجبار ، المغنى ص ١٤٥ .

(٦) سورة يونس : آية ٩٠ .

(٧) سورة الشعراء : آية ٦١ .

أن يكون قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » فى باب الدلالة على أنه لا يرى بمنزلة قوله لو قال : « لا تراه الأبصار » (١) .

كذلك استدلت المعتزلة على أن الله تعالى لا يرى بالأبصار بقوله تعالى فى قصة موسى عليه السلام : « رب أرني أنظر إليك » (٢) واجابته موسى بقوله تعالى : « لن تراني ولنكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني » فنفى أن يراه ، وأكد ذلك بأن علق الرؤية على استقرار الجبل « فان استقر مكانه فسوف تراني » ثم جعله دكا « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » ليعلم الله موسى أن رؤيته لا تجوز « لتعليقه اياها بأمر وجد ضده على طريق التبعيد المشهور فى مذاهب العرب ؛ لأنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط ، لكن على جهة التبعيد ، كما يقول قائلهم « لا كلمتك ما لاح كوكب أو أضاء الفجر » وكما قال الشاعر :

إذا شاب الغراب أتيت أهلى وصار القمار كاللبن الحليب
وكما قال عز وجل « ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط » (٣) وكما قال تعالى « وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض » (٤) فكذلك قوله « فان استقر مكانه فسوف تراني » ثم جعله الجبل دكا بين به انتفاء الاستقرار ؛ دليل على أن الرؤية لا تقع على وجهه » (٥) .

ثم ان الله تعالى لم يذكر الرؤية فى القرآن الا وقد استعظمها وذلك فى قوله تعالى : « واذا قلتم يا موسى لن نوّمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الساعة وأنتم تنظرون » (٦) وقوله تعالى : « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الساعة بظلمهم » (٧) وقوله تعالى : « وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم » (٨) . وهذا الاستعظام يدل على أن رؤية الله تعالى ممتنعة .

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ص ١٤٥ .

(٢) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

(٣) سورة الأعراف : آية ٤٠ .

(٤) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

(٥) القاضى عبد الجبار ، المغنى ص ١٦١ - ١٦٢ .

(٦) سورة البقرة : آية ٥٥ .

(٧) سورة النساء : آية ١٥٣ .

(٨) سورة الفرقان : آية ٢٥ .

أما الآيات التي يدل ظاهرها معناها على الرؤية فقد أولتها المعتزلة بما يتفق ومذهبهم في انكار الرؤية . قالوا ان «النظر» المقرون بحرف « الى » في قوله تعالى «رب أرني أنظر إليك» (١) لا يفيد الرؤية بدليل قوله تعالى «وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون» (٢) فالآية تثبت النظر وتنفي الابصار . وذلك يدل على تغايرهما . وكذلك قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» (٣) ومن البين أنه تعالى قال «وجوه» ولم يقل «عيون» ، والنظر يقع بالعين دون الوجه ، فيجب حمل الوجه على المجاز أى بمعنى الناس أو جملة الانسلان ، وتأويل «النظر» بمعنى الانتظار « وقد صح استعمال الوجه في اللغة على هذه الطريقة : فلذلك يقول القائل : هذا وجه الراى ، ووجه الطريق ، ويريد به : نفس الراى ونفس الطريق . وعلى هذا حمل جماعة المسلمين قوله سبحانه «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» (٤) و «كل شيء هالك الا وجهه» (٥) ولا يبعد أن تكون الجملة وصفت بذلك ؛ لأن بالوجه تتميز الجملة عن غيرها ؛ فلما كان التمييز ، والمعرفة تقع به وصفت الجملة بهذه الصفة « (٦) . وتأويل «النظر» بمعنى «الانتظار» جائز في اللغة ، يقول الشاعر

انى اليك لما وعدت لناظر نظر الفقير الى الغنى الموسر

ويقول تعالى : « وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة » (٧) . وعلى ذلك يكون المراد من قوله تعالى : «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» أنها ناضرة من السرور والنعيم والغبطة تنتظر من ربها ما أمر لها به من ثواب (٨) .

أما الأحاديث المروية في الرؤية فأشهرها ما روى عن النبي عليه السلام « انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته » فإن المعتزلة لا تقبل مثل هذه الأحاديث لأنها أخبار آحاد ، وأخبار الآحاد عندهم لا توصل الى العلم اليقيني ؛ لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به ، كما يجوز عليه الكذب .

(١) سورة الاعراب : آية ١٠٣ .

(٢) سورة الاعراب : آية ١٦٨ .

(٣) سورة القيامة : آية ٢٢ ، ٢٣ .

(٤) سورة الرحمن : آية ٢٧ .

(٥) سورة القصص : آية ٨٨ .

(٦) القاضي عبد الجبار ، المغنى ص ٢٠٤ .

(٧) سورة البقرة آية ٢٨٠ . انظر أيضا المغنى ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٨) المغنى ، ص ٢١٢ - ٢١٣ .

ومن ثمة لا يجوز أن نأخذ بأخبار الآحاد في مسائل أصول الدين التي ندين بها ونقطع بصحتها . كيف يمكن أن نقطع بصحة شيء عن طريق يجوز الغلط والكذب فيه ؟ ان الاقدام على اعتقاد أمر هذا سبيله يكون جهلا . وتري المعتزلة أن أخبار الآحاد يؤخذ بها فقط في فروع الدين حيث تكفى غلبة الظن . فمثلا اذا غلب على ظن الفقيه المجتهد أن علة تحريم الخمر هي الاسكار وذهاب العقل الذي هو مناسط التكليف ، ووجد هذه العلة في شراب غير الخمر كاللبن مثلا جاز له أن يحرمه قياسا على الخمر ، ويفتي المسلمون بهذا التحريم ليعملوا به . أما في معرفة التوحيد والعدل وسائر موضوعات أصول الدين فلا يجوز الأخذ بأخبار الآحاد (١) .

وقد عارضت المعتزلة أحاديث الرؤية بأحاديث أخرى منها قوله عليه السلام «لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة» . وما روى عن أبي ذر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لرسول الله «هل رأيت ربك ؟» قال : نور أنى أراه ، يعنى لا أراه ، كقوله تعالى «بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد» (٢) . وما روى عن الشعبي ، عن عبد الله ابن الحرث ، عن كعب أنه كان يقول : ان الله قسم كلامه ورؤيته بين موسى ومحمد فكلم موسى مرتين ، وراه محمد مرتين ، فأتى مسروق عائشة فقال : يا أم المؤمنين ، هل رأى محمد ربه ؟ فقالت بسبحان الله ، لقد قف شعري مما قبلته ثلاثا ، من حدثك بهذا فقد كذب ، من حدثك أن محمدا رأى ربه فقد كذب ، قال الله تعالى : «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» (٣) ، وقال : «وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا» (٤) ومن حدثك أنه يعلم ما فى غد فقد كذب ، قال الله سبحانه : «ان الله عنده علم الساعة» (٥) ومن حدثك أن محمدا كتم شيئا من الوحي فقد كذب . وقد روى عن مسروق أنه قال لها : أليس الله يقول فى كتابه «ولقد رآه نزلة أخرى» (٦) فقالت : أنا أول هذه الأمة ، سألت رسول الله صلى الله عليه فقال : ذلك جبريل ، رأيتاه فى صورته التى خلقه الله عليها مرتين (٧) .

(١) المرجع السابق ص ٢٣٥ .

(٢) سورة الانعام آية ١٠١ .

(٣) سورة الانعام آية ١٠٣ .

(٤) سورة الشورى آية ٥١ .

(٥) سورة لقمان آية ٣٤ .

(٦) سورة النجم آية ١٣ .

(٧) القاضى عبد الجبار ، المغنى ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

وفى تفسير ابن عباس فى قوله تعالى «ما كذب الفؤاد ما رأى» (١) ،
أنه رآه بقلبه لا ببصره .

وإذا كانت هذه الأخبار معارضة للأخبار التى رويت فى الرؤية
فليس التعلق بواحدة منها أولى من التعلق بالأخرى ، ويجب عند تعارضهما
الرجوع الى العقل .

والعقل يحيل الرؤية ، لأن المشاهدة دلت على أن الرؤية لا يمكن
أن تحدث الا اذا توفرت الشروط الآتية :

- ١ - سلامة الحاسة .
- ٢ - أن يكون الشيء جازئ الرؤية .
- ٣ - أن لا يكون الشيء فى غاية البعد .
- ٤ - أن لا يكون فى غاية القرب .
- ٥ - أن يكون مقابلاً للرأى أو فى حكم المقابل .
- ٦ - أن لا يكون فى غاية اللطافة .
- ٧ - أن لا يكون بين الرأى والمرئى حجاب .
- ٨ - أن لا يكون الشيء فى غاية الصغر .

وعند حصول هذه الشروط الثمانية يجب حصول الابصار ،
اذ لو لم يجب لجاز أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة وشمس ساطعة
ونحن لا نراها ، وهذا جعل بحقائق الأشياء (٢) .

ومن البين أن الشروط الست الأخيرة لا يمكن اعتبارها الا فى رؤية
الأجسام ، والله تعالى ليس بجسم ، فلا يمكن اعتبار هذه الشروط فى
رؤيته ، وعلى هذا لوصحت رؤية الله لاقتضت فقط الشرط الأول
والثانى وهما :

- ١ - سلامة الحاسة .
- ٢ - أن يكون جازئ الرؤية .

وهذان الشرطان متحققان الآن ، فلو صحت رؤيته لوجب أن نراه
الآن ، ولما كان ذلك ممتنعاً فان رؤيته تعالى ممتنعة .

(١) سورة النجم : آية ١١ .

(٢) القاضى عبد الجبار المغنى ، ص ١٣٩ - ١٤١ .

وأیضا فان كل ما كان مرثیاً وجب أن يكون مقابلاً للرأى أو فى حكم المقابل له ، وذلك لا یصح الا فى الشئ الذى يكون حاصله فى الحیز والمكان ، والله تعالى لیس فى المكان والحیز ، فلا یمكن أن يكون مقابلاً للرأى أو فى حكم المقابل له ، ومن ثم تمتنع رؤیته (١) .
كذلك فان كل ما كان مرثیاً لابد وأن تنطبع صورته فى العین ، والله تعالى لا صورة له فلا یمكن أن یرى .

ثم ان كل مرثی لابد له من لون وشكل ، وذلك معروف بالاستقراء ، والله تعالى منزّه عن اللون والشكل ، وعلى ذلك تمتنع رؤیته .

هذه الأدلة العقلية لا تثبت للنقد أمام أهل السنة . فمن ناحية لم ينكر المعتزلة رؤية الرسول لجبریل علیه السلام ، فقد رآه ولم یره أصحابه ، وذلك يدل على أن ما تجوز رؤیته انما نراه اذا خلق الله رؤية ذلك الشئ فینا ، فاذا لم یخلق فلا نراه وان كان هو مرثیاً فى ذاته . ومن ناحية أخرى فان الرؤية اثبات الشئ كما هو بحاسة البصر ، فان كان المرثی بجهة یرى فى جهة ، وان كان منزها عن الجهة یرى كما هو كذلك . ونحن نعلم أننا ما وجدنا فى الشاهد شیئاً الا وهو فى جهة من الجهات ، ونعلم أيضاً أن الله منزّه عن الجهات ، فكذلك الحال فى رؤیته ، انها لا تستلزم مقابلة ولا حیزاً ولا مكاناً ولا جهة ولا جسمية ولا صورة ولا لونا ولا شكلاً . ثم أن الله تعالى یرانا ولسنا بجهة منه فكذلك نراه ولا يكون بجهة منا (٢) .

أما الآيات التى احتجت بها المعتزلة على انكار الرؤية فقد وجد فيها أهل السنة دليلاً على اثبات الرؤية . والحق أنه اذا أردنا أن نقدر الأدلة التى استخلصها أهل السنة من القرآن الكريم لاثبات الرؤية فلیس أمامنا الا أن ننظر فى هذه التفسيرات القوية التى تدل على مقدرة عظيمة فى فهم النص وتعقله . فى مثل هذه التفسيرات تكمن قوة الفهم والعقل عند أهل السنة (٣) . ونحن نرى أنه لیس یقدح فى الدلیل أن يكون مأخوذاً من النقل ، ولكن یقدح فيه ألا يكون مقبولا عند العقل . فلننظر كيف یرى أهل السنة فى قوله تعالى « لا تدركه الأبصار » (٤) ، دليلاً على اثبات الرؤية . ان الآية لا تنفى الرؤية وانما

(١) القاضى عبد الجبار ، الفنى ، ص ١٣٩ - ١٤٤ .

(٢) الصابونى ، كتاب البداية ، ص ٧٩ - ٨٠ .

(٣) انظر أيضاً Watt, Free Will and Predetermination in Early Islam, p. 139 .

(٤) سورة الانعام : آية ١٠٣ .

تنفى الإدراك ، لأن فيه معنى الاحاطة ، والله منزّه عن الحدود والجوانب .
وأما قوله تعالى لموسى عليه السلام « لن ترانى » فمعناه أنه لن يراه فى الدنيا . ثم لو كان موسى يعلم أن رؤية الله مستحيلة كاستحالة أن يتخذ ولداً أو شريكاً لما سألها من الله ، اذ كيف يليق بمقام النبوة أن يسأل بما لا يليق بجلاله وعظمته ، ولكان سؤال موسى جهلاً يبلغ درجة الكفر ، ولكان الله نهاه وعاتبه كما نهى نوحاً وعاتب آدم فى غير هذا . ولكنه تعالى لم ينهه ولا أيأسه ، وإنما شرط الرؤية باستقرار الجبل بقوله تعالى « فان استقر مكانه فسوف ترانى » واستقرار الجبل أمر ممكن فى ذاته ، وما شرط بالممكن فهو ممكن . ولقد اندك الجبل « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صبغاً » ليعلم الله موسى أنه لن يراه فى الدنيا . ثم كيف يدعى المعتزلة العلم باستحالة الرؤية ويجهلها نبي الله وهل يليق بمقام النبوة أن يجهل موسى عليه السلام من أمر ربه بما عرفته المعتزلة ١٩ (١) .

وفسر أهل السنة « الزيادة » فى قوله تعالى « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (٢) ، بالنظر إلى الله تعالى وإلتمتع برؤيته فى الآخرة . فالؤمنسون يرون الله فى الآخرة ولا يرونه فى الدنيا ، أما الكفار ومحرومون من رؤيته فى الآخرة لقوله تعالى « انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (٣) . وأجمع أهل السنة على أن هذه الرؤية بلا كيف « اذ الكيفية تكون لذى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق ، واتصال وانفصال ، ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة ، وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين ، وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعالیه عن ذلك » (٤) . وإنما هى رؤية عبارة عن « حالة من الانكشاف والظهور نسبتها إلى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية إلى هذه المراتبات » (٥) .

وبذلك اختلف أهل السنة عن المعتزلة الذين نفوا الرؤية حينما

(١) الصابوني ، كتاب البداية ، ص ٧٤ ، الرازي ، كتاب الأربعين ، ص ٢٠٠ - ٢١٠ ، الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص ٧٧ - ٨٥ ، الأضرعى ، كتاب اللمع ، ص ٣٥ ، الابانة ، ص ١٠ ، ومقالات الاسلاميين ج ١ ، ص ٣٩٣ ، البغدادي ، أصول الدين ، ص ٩٩ .

(٢) سورة المطففين : آية ١٥ . (٣) سورة يونس : آية ٢٦ .

(٤) الماتريدي ، كتاب التوحيد ص ٨٥ .

(٥) الرازي ، كتاب الأربعين ص ١٩٠ ، المعالم ، ص ٦٠ ، المحصل ، ص ١٣٧ .

لم يقبلوا رؤية من غير كيف ، كما اختلفوا أيضا عن الكرامية والمجسمة والمشبهة الذين أثبتوا رؤية مكيفة ، اذ لولا أن الله جسم في رأيهم ومختص بمكان وجهة لما صحت رؤيته .

واذا كانت رؤية الله عند أهل السنة واجبة سمعا فانها أيضا جائزة عقلا . وقد استبدل أبو الحسن الأشعري شيخ أهل السنة والجماعة في العراق على جواز الرؤية عقلا بدليل مشهور يعرف عند المتكلمين بدليل الوجود نعرض له على الوجه الآتى :

ان امكان الرؤية في الشاهد انما نشأ من الوجود لا غير ، والله تعالى موجود ، فيجوز أن يرى . أما أن المرئيات في الشاهد جائزة الرؤية لوجودها ليس غير فالدليل عليه أننا نرى أشياء مختلفة الحقائق من جواهر وأعراض ، ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون للحكم الواحد علتان مختلفتان ، وذلك مدفوع في بداية العقول . فلا بد إذن من ايجاد وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التي نراها نرجع اليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة وتنعكس . ولقد دل السبز والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والأعراض إذ الوجود والحدوث . لكن الحدوث لا يجوز أن يكون غلة لصحة الرؤية ، لأن الحدوث عبارة عن وجود مسبق بعدم ، والعدم لا تأثير له في الحكم . واذا لم يصح الحدوث لم يبق إلا الوجود ، والوجود مشترك بين الشاهد والغائب ، فإذن وجود الله علة صالحة لصحة رؤيته ، واذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة ، فوجب القول بصحة رؤيته (١) .

ولنا على هذا الدليل ملاحظات :

الملاحظة الأولى : لقد بينت المعتزلة أن الأساس الذي يقوم عليه دليل الأشعري هو قضايا الاشتراك والافتراق ، لأنه يلتمس صفة مشتركة بين الأشياء المختلفة كيعلل بها صحة رؤية المختلفات . وقضايا الاشتراك والاختلاف هي التي يتخذها المثبتون للأحوال من المعتزلة دليلا على إثبات الحال (٢) . فالسواد والبياض يشتركان في صفات ويختلفان

(١) الأشعري ، اللمع ص ٣٢ ، الشهابستاني ، نهاية الأقدام ، ص ٣٥٧ ، الرازي ،

الأربعين ، ص ١٩١ .

(٢) أول من استحدث القول « بالحال » من المعتزلة هو أبو هاشم ابن الجبائي ،

انظر نهاية الأقدام ، ص ١٣١ - ١٤٩ . ومن المثبتين للحال من أهل السنة أمام الحرمين

الجويني ، انظر الارشاد ، ص ٤٧ ، والباقلاني ، انظر التمهيد ، ص ٢٠٠ - ٢٠٣ .

في صفات : يشتركان في اللونية والعرضية ويختلفان في السوادية والبياضية . واللونية هي التي أوجبت قيام اللون بالمتلون ، وهي علة كون الشيء ملونا . والسوادية هي التي أوجبت قيام السواد بالأسود ، وهي علة كون الشيء أسودا . واللونية والسوادية أو صفات الأجناس والأنواع هي أحوال للأجناس والأنواع وصفات ثابتة لها ، لكنها ليست موجودة ولا معدومة على حياها ، إنما هي معلومة مع الذات . هي ليست موجودة لأن الذي يتصف بالوجود هو الجواهر والأعراض فقط . السواد هو الموجود ، لا السوادية . وهي ليست معدومة والا لما صح أن تكون علة لقيام المعاني والأعراض التي توجبها بمحالتها . السوادية هي علة قيام السواد بالأسود ، والعالمية هي علة قيام العلم بالعالم . والعالمية والسوادية أحوال زائدة على العلم والسواد ، أي زائدة على هذه المعاني والأعراض التي أوجبتها . العالمية حال اقتضت قيام العلم - وهو معنى - بالعالم . والسوادية حال اقتضت قيام السواد - وهو عرض - بالأسود .

لقد التزم الأشعري بناء دليله على التفرقة بين قضايا الاشتراك والافتراق التي اتخذها مثبتو الأحوال أساسا لدعواهم . ولكن الأشعري مع ذلك لم يلتزم أحكام الحال حين أبطل قضية الافتراق ، وعين قضية الاشتراك ، ثم حصر الاشتراك في قضية واحدة هي الوجود (١) .

الملاحظة الثانية : ان جميع أصحاب الأشعري قد تابعوه على هذا الدليل ما عدا فخر الدين الرازي الذي أعلن في صراحة تامة أنه عاجز عن قبول دليل الأشعري ، وأنه ينحاز إلى أبي منصور الماتريدي شيخ أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر ويعتقد معه أن رؤية الله واجبة سمعا من غير تفسير ، وأن كل من يريد أن يتابع الأشعري على دليله عليه أن يجيب عن الاعتراضات الآتية (٢) :

١ - ان صحة الرؤية حكم عديم ، والحكم العدمي لا يجوز تعليقه . إما أنها حكم عديم فلأن الصحة صفة عدمية وليست صفة وجودية والا لكان العالم موجودا بالفعل حين كان صحيح الوجود أي ممكن الوجود ، وذلك يؤدي إلى القول بقدوم العالم (٣) .

٢ - لو سلمنا جدلا أن صحة الرؤية حكم ثابت ، فما وجه التمسك

(١) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ٣٥٩ .

(٢) الرازي ، كتاب الأربعين ، ص ١٩٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٩١ - ١٩٢ .

بوجوب تعليله ؟ ونحن نعلم أن كثيرا من الأحكام لا تعلل مثل كون الجوهر جوهرًا أو متحيزًا أو قابلاً للأعراض ، فإن هذه الصفات النفسية التي ترجع إلى ماهية الشيء وحقيقته لا يطلب لها علة (١) .

٣ - لا نسلم بأن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض ، لأن صحة كون السواد مرثيا مخالفة لصحة كون البياض مرثيا ، لأنه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الأخرى ، بدليل أن الجوهر يمتنع أن يرى سوادا ، والسواد يمتنع أن يرى جوهرًا . ولو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الأخرى (٢) .

٤ - لو سلمنا جدلا أن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض ، لكن لم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلمتين مختلفتين ؟ ألا ترى أن الأشياء المختلفة تشترك في صحة الاختلاف . فكما أن اللون الأبيض يخالف اللون الأسود ، كذلك يخالف اللون الأسود اللون الأبيض . فلم لا يكون علة كون السواد مرثيا هو كونه سوادا وعلة كون البياض مرثيا هو كونه بياضا ؟ (٣) .

٥ - هب أنه لابد لهذا الحكم من علة فلم حصر الاشتراك بين الجوهر والعرض على الوجود والحدوث ؟ ثم ما هو الدليل على هذا الحصر ؟ ومن المعروف أن السبر والتقسيم لا يفيدان إلا الظن ، كما أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود . ولم لا يكون الامكان مشتركا بين الجوهر والعرض ، وإن كان الامكان لا يصلح للعلية لأنه صفة عدمية ؛ إلا أنه يبطل حصر انحصاء الاشتراك بين الجوهر والعرض في الوجود والحدوث (٤) .

٦ - لو سلمنا جدلا أنه لا مشترك بين الجوهر والعرض إلا الوجود والحدوث فلم لا يصح أن يكون الحدوث علة ؟ وليس الحدوث هو الوجود الحاضر والعدم السابق ، بل هو عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق ، وكونه مسبوقا بالعدم ليس هو نفس العدم ، لأن الحدوث صفة للوجود وكيفية له والعدم نقيض الوجود ومنافيه له ، ونقيض الشيء لا يكون صفة له ولا كيفية له (٥) .

(١) الرازي : كتاب الأربعين ، ص ١٩٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٩٣ - ١٩٤ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٩٥ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

٧ - هب أن علة هذه الصحة هي الوجود ، لكن لم كان الوجود مشتركا فيه بين الواجب والممكن ؟ والعجيب أن الأشعرى يرى أن وجود الشيء عين ذاته وحقيقته ، وعلى ذلك ما دامت الموجودات مختلفة الحقائق والذوات وجب أن تكون مختلفة في وجوداتها (١) .

٨ - إذا سلمنا جدلا أن الوجود علة صالحة لصحة الرؤية ، فكما يعتبر في حصول الحكم حصول العلة المؤثرة يعتبر أيضا قابلية الشيء لتحقيق الحكم فيه وعدم المناعة . ألا ترى أن الحياة علة الجهل والشهوة والألم واللذة ، ثم الحياة حاصلة في ذات الله تعالى ، وصحة هذه الأشياء غير حاصلة . فما لم ترتفع الموانع عن المحل لا يتحقق الحكم (٢) .

٩ - أن القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض ، لأننا نستطيع أن ندرك باللمس الطويل والعريض والعميق ونفرق بينها ، ونستطيع أن نفرق بين الحار والبارد . فإذا كانت علة صحة اللمس هي الوجود ، والله تعالى موجود ، وجب أن يصح كونه تعالى ملموسا مذاقا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (٣) .

١٠ - أن القول بأن الوجود علة لصحة الرؤية إن كان المراد به أن المرئي من الأشياء هو وجودها فقط ، والوجود مشترك بين الأشياء لا متبوع أن يدرك البصر أنحاء الاختلاف بين الأشياء ، وذلك باطل . وإن كان المراد به أن المرئي من الأشياء ماهياتها لكانت علة صحة رؤية السواد هي مجموع كونه سوادا وكونه موجودا ، لا كونه موجودا فقط . وكذلك علة صحة رؤية البياض هي مجموع كونه بياضا وكونه سوادا وكونه موجودا . لا كونه موجودا فقط . وكذلك علة صحة رؤية البياض هي مجموع كونه بياضا وكونه موجودا . وبذلك لا تكون علة صحة الرؤية أمرا مشتركا لاختلاف الماهيتين (٤) .

١١ - لم لا يكون الله في نفسه يصح أن يرى ، ولكن صحة رؤيتنا له موقوفة على شرط يمتنع ثبوته في حقنا ، ومن ثمة تمتنع صحة رؤيتنا له لامتناع بثوت هذا الشرط . وذلك كالجسم من حيث هو جسم يصح

(١) الرازي ، كتاب الأربعين ، ص ١٩٦ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

(٣) نفس المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

(٤) نفس المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

أن يكون مخلوقا ، لكنه يمتنع أن يصح كونه مخلوقا لنا ، لأن صحة خلق الجسم مشروطة بشرط - يمتنع ثبوته في حقنا (١) .

١٢ - قدرة الله متعلقة بصحة خلق الجواهر والأعراض ، وصحة الخلق حكم مشترك لا بد من تعليله بعلة مشتركة ، ولا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث والوجود ، ولا يصح الحدوث على مذهب الأشعرى ، فيتعين الوجود علة لصحة الخلق ، والله تعالى موجود ، ومن ثم صح كونه مخلوقا لكونه موجودا ، وذلك باطل (٢) .

هكذا يتعقب فخر الدين الرازي دليل الأشعرى في كل ناحية من أنحائه وفي كل مقدمة من مقدماته . يعترض على المقدمة بعد الأخرى ويبين فساد جميع المقدمات التي يبنى عليها الدليل ، ثم يعود فيفترض التسليم بصحة ما اعترض عليه ، ثم يبين كيف يفضي هذا التسليم إلى محالات لا يمكن قبولها . ويمضي في سوق الاعتراضات على هذا النحو في تسلسل منطقي محكم فتتربط التوالى بالمقدمات وتسلم كل مقدمة إلى تاليها مما جعلنا نلتزم في عرضنا لهذه الاعتراضات نفس الترتيب الذي سار عليه الرازي .

ويبدو أن كل مجهودات الرازي قد اقتضرت على حياغته وتربيه الاعتراضات على هذا النحو ، وعلى تقصيه لكل ناحية من أنحائه الدليل وتوجيه الاعتراض عليها . أما الاعتراضات نفسها فقد أخذها عن المعتزلة إما مباشرة (٣) وإما عن طريق التفريع عليهما مما يدل على قوة أثر المعتزلة عليه . ولكن مهما بلغت قوة تأثير المعتزلة على الرازي ، ومهما كانت معارضته لدليل الأشعرى على صحة جواز الرؤية عقلا إلا أن الرازي لم يخرج في مسألة الرؤية على الأصل الذي أجمعت عليه أهل السنة وهو أن رؤية الله جائزة ، وأنها بلا كيف ، وأنها للمؤمنين في الآخرة دون الكفار ، وأنها واجبة سماعا . وحتى حين يرفض الرازي دليل الأشعرى على جواز رؤية الله تعالى عقلا فإنه يلتزم بمذهب الماتريدي شيخ أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر ، ويؤمن معه بأن رؤية الله واجبة سماعا من غير تفسير .

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٩٧ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ١٩٧ .

(٣) قارن مثلا هذه الاعتراضات بالاعتراضات الخمسة التي يحكيها الشهرستاني

من المعتزلة في كتابه نهاية الاقدام ، ص ٣٥٨ - ٣٦١ .

ومن الطريف أنه كما انشق الرازي عن الأشعري وجميع أصحابه من الأشاعرة وانضم إلى الماتريدي ، كذلك فقد انشق جميع أصحاب الماتريدي عن شيخهم وانضموا إلى الأشعري وأصحابه مصطنعين نفس دليله على جواز رؤية الله تعالى عقلا (١) . وذلك يؤكد ما ذهبنا إليه دائما من أن الخلافات بين مدرستي أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية ليست قاطعة ، وإنما ينبغي أن ننظر بحذر شديد إلى المؤلفات التي تعدد الفروق بين مدرستي أهل السنة والجماعة (٢) .

الملاحظة الثالثة :

لم يكن الأشعري ومن تبعه على رأيه بغافلين عن الصعوبات التي شيرها هذا الدليل ، لأن معنى ذلك جواز رؤية كل موجود . ومن المعروف أن كثيرا من الموجودات لا ترى كالأصوات والطعوم والروائح مثلا . ولقد التزم الأشعري وأصحابه جواز رؤية هذه الأشياء وجواز رؤية كل الموجودات ، وتخلصوا من الاشكال بأهون سبب حين قالوا بأن الله قد أجرى العادة بعدم رؤية بعض الموجودات لحكمة لا نعلمها ، لا لأن رؤيتها جائزة . ولكن هذا التخلص أوقع بهم في صعوبة أخرى أثارتها المعتزلة حين قالت بأنه يصح بناء على ذلك أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة وشموس ساطعة ولكننا لا نراها رغم سلامة الحاسة وتوفير شروط الإبصار ، وذلك مما لا يقبله العقل السليم .

إن مذهب الأشعري يواجه مثل هذه الاشكالات دائما بالالتجاء إلى الحرية الإلهية المطلقة ، تلك الحرية التي تجعل الله فوق كل قانون طبيعي وخلقى . فليس في القوانين الطبيعية ولا الخلقية أية ضرورة تجبر الله على مراعاة طبائع الأشياء أو التزام قاعدة خلقية . إن شاء الله ألغى أثر النار فلا تحرق « يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم » (٤) ، وكذلك إن شاء كان بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها مهما توفرت شروط الرؤية إلا أن يريد لنا رؤيتها ويخلقها فينا ، وإن شاء عذب المطيع وأثاب العاصي ، ولا يقدح ذلك في عدله أو حكمته (٥) .

(١) انظر مثلا ، النسفي ، عمر ، العقائد النسفية ص ٩٤ ، النسفي ، أبو المعين ، تبصرة الأدلة رقم ٤٢ توحيد مخطوطة دار الكتب المصرية ، البزدوى ، كشف الاسرار ج ١ ص ٥٩ ، الصابوني ، كتاب البداية ص ٧٧ - ٧٨ .

(٢) شيخ زادة ، كتاب نظم الفرائد .

(٣) انظر كتابنا A Study on Fakhr al Din al-Razi, p. 4.

(٤) سورة الانبياء آية ٦٩ .

(٥) الأشعري ، اللمع ص ٧١ .

ولم يلتفت أهل السنة إلى أن إثبات الحرية المطلقة لله على هذا النحو يؤدي بنا إلى الشك في القوانين الطبيعية والخلقية جميعا ، كما يعسدم ثقتنا في كل معرفة وعمل ، فهل يتفق ذلك والحكمة الإلهية ؟

أحالت المعتزلة أن تقتضي الحكمة الإلهية العبث بحقائق الأشياء وقلبها رأسا على عقب ، وصرحت بأن الضرورة التي تنطوي عليها القوانين الطبيعية والخلقية توجب على الله ، كما توجب علينا ، مراعاتها . ومن ثمة أحالت المعتزلة أن يثيب الله العاصي ويعذب المطيع والا كان ذلك خرقا للعدل . وأحالت عدم جواز الرؤية عند توفر شروطها الطبيعية ؛ لأن ذلك ضد طبائع الأمور (١) .

يمكننا أن نستخلص من كل ما تقدم أن الرؤية أصل من الأصول الدينية الكبيرة التي تضع حدا فاصلا بين أهل السنة من جهة وبين المعتزلة وسائر الفرق الكلامية من جهة أخرى ، فنحن نقرأ في صفة أهل السنة من الأشعرية والماتريدية « أنهم المخالفون في الأصول لسائر الفرق مخالفة كثيرة كمسألة الكسب والرؤية بلا كيفية ، وجواز رؤية أعمى الصين بقعة اندلس ، وجواز رؤية كل موجود ، واسناد جميع الموجودات إلى الله تعالى ، وكونه موصوفا بصفات ليست عين الذات ولا غيرها . . وما وقع بين أهل السنة من مخالفات فتلك في التفاريح » (١) ولقد رأينا أن الإجماع منعقد بين أهل السنة على جواز رؤية الله بلا كيفية ، وعلى جواز رؤية كل موجود ، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك على جواز رؤية الله تعالى عقلا .

أما المعتزلة فقد أحالت الرؤية لأن التسليم بها يستلزم القول بالتجسيم . ولكن أهل السنة أجابت على ذلك بقولها أن الله يرى بلا كيف . ومعنى ذلك أن المرئي عندهم لا تكون له صفات المرئيات الطبيعية جميعا بل مجرد عنها ، ويتم ذلك بقدرة الله وفي حياة غير هذه الحياة . ومن الصعب أن نرفض هذه الحجة لأول وهلة لأن أهل السنة يرون أن الإدراكات جميعا تجري على نحو ما تجري به العادة في أزمنة معينة . فمثلا احراق النار لبعض الأجسام جرت العادة بمشاهدته في هذه الأيام ، ويصح أن تكون قد جرت بذلك في أيام سبقت ، وقد جرت في الماضي وتجرى في وقتنا هذا في بلادنا هذه أي فيما نعرف من البلاد ،

(١) انظر في ذلك أيضا كتابنا عن فخر الدين الرازي ، ص ٩٤ - ٩٦ .

(٢) البياض ، اشارات المرام من عبارات الإمام ، ص ٥٢ .

ولكن لا يمنع أن يختلف الأمر في بلاد أخرى وأزمنة أخرى ، وكذلك فيما يختص بسائر الاحساسات سمعية كانت أو بصرية ، وفيما يختص بجميع المعارف التي نسميها معارف طبيعية .

فأهل السنة لا يسلّمون باطراد أي قانون طبيعي ، واذن فليس يستحيل على الله أن يرى يوم القيامة ويتجلى لأبصار المؤمنين لا على نحو ما تتجلى الأشياء المرئية للأبصار في هذه الحياة ، فلا تتوقف رؤية الله على شعاع يخرج من العين ليلاقى المرئي ، ولا على وسط يسير فيه هذا الشعاع ، وتنتقل بواسطته المرئيات ، كل هذا لا يصح بالنسبة لله ، كما لا يصح بالنسبة للحياة الأخرى .

ان أهل السنة قد وافقت - في مسألة الرؤية - بين نص قرآني وبين ما يؤدي اليه التفكير النظري ، فحافظت على ظاهر النص ، وضحت ببعض النظريات العلمية المسلم بها . وليست هذه هي المناسبة الوحيدة التي وضحت أهل السنة فيها بالنظرية العلمية بل لقد وضحت بها في مناسبات أخرى من أجل المحافظة على العقائد الدينية ، وذلك مثل المعجزات وخوارق العادات .

كذلك يمكننا أن نستخلص أن رؤية الله تعالى هي أقصى ما يوعد به المؤمنون من ثواب . ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى أن هذا ليس قاصرا على الاسلام بل يتعداه الى المسيحية أيضا ، ويمكن استخراجه من مذاهب العرفان ، إذ أن فلاسفة العرفان يرون أن أقصى لذة يستطيع أن يحصل عليها الحكيم هي مشاهدة الله .

قائمة بأسماء المراجع التي ورد ذكرها في البحث

- ١ - الأشعري ، أبو الحسن علي بن إسماعيل :
(أ) كتاب الإبانة من أصول الديانة ، طبعة حيدر آباد ١٣٢١ هـ .
(ب) كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، حققه وترجمه الى الإنجليزية
الأب ريتشارد مكارثي Rev. R.J. McCarthy ، بيروت ١٩٥٣ .
(ج) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، حققه ريتزر H. Ritter
استانبول ١٩٢٩ .
- ٢ - الباقلاني ، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب ، كتاب التمهيد حققه مكارثي ،
بيروت ١٩٥٧ .
- ٣ - البزدوى ، علي بن محمد ، كشف الأسرار ، تركيا ١٣٠٨ - ١٣١٠ هـ .
- ٤ - البغدادي ، عبد القاهر بن طاهر ،
(أ) الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٣٦٧ هـ .
(ب) أصول الدين ، استانبول ١٣٤٦ هـ .
- ٥ - البيهقي ، كمال الدين أحمد ، اشارات المرام من عبارات الامام ، تحقيق يوسف
عبد الرازق ، القاهرة ١٩٤٩ .
- ٦ - الجويني ، امام الحرمين ، الارشاد ، حققه وترجمه الى الفرنسية لوسيانى
J.D. Luciani ، باريس ١٩٣٨ .
- ٧ - خليف ، فتح الله ، فخر الدين الرازى ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ .
- ٨ - الرازى ، فخر الدين ،
(أ) الاربعين في أصول الدين ، حيدر آباد ١٩٥٣ هـ .
(ب) معالم أصول الدين ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .
(ج) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ،
القاهرة ١٣٢٣ .
- ٩ - الشهرستاني ، عبد الكريم ،
(أ) الملل والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ .

Alfred Guillaume (ب) نهاية الاقدام في علم الكلام ، حققه الفريد جيوم
لندن ١٩٣٤ .

- ١٠ - شيخ زادة ، عبد الرحيم بن علي . كتاب نظم الفرائد وجمع الفرائد في مسائل المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والاشعرية ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ١١ - الصابوني ، كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين ، حققه وهدم له فتح الله خليف ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ .
- ١٢ - الغزالي ، أبو حامد ، الاقتصاد في الاعتقاد ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ١٣ - القاضي عبد الجبار ، المنى في أبواب التوحيد والعدل ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ١٤ - الماتريدي ، أبو منصور : كتاب التوحيد ، حققه فتح الله خليف ، بيروت ١٩٧٠ .
- ١٥ - النسفي ، أبو المعين ، تبصرة الادلة ، مخطوطة القاهرة رقم ٤٢ توحيد .
- ١٦ - النسفي ، عمر ، المقائد النسفية ، القاهرة ١٢٩٧ هـ .
- ١٧ - Aristotle, Metaphysica, translated into English under the editorship of J.A. Smith and W.D. Ross, Oxford, 1908.
- ١٨ - Kholeif, F.A., A Study on Fakhr al-Din al-Razi and his Controversies in Transoxiana, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Beyrouth, 1966.
- ١٩ - Watt, W.M., Free Will and Predestination in Early Islam, London, 1948.

آراء أهل المدينة الفاضلة

للفارابي

للدكتور على عبدالواحد وافي

١ - زمان تأليف الكتاب ومكان نشره

لا نعلم شيئاً يقينياً عن تاريخ تأليف الفارابي لهذا الكتاب ولا عن البلاد التي ألفه فيها ولا عن أوضاعه الأولى وما أدخله عليه من تنقيح وزيادة فيما بعد .

ومن أشهر ما قيل في هذا الصدد ما ذكره ابن أبي أصيبعة في كتابه «عيون الانباء» من أن الفارابي قد « ابتدأ في بغداد بتأليف كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبذلة والمدينة الضالة (هذه أقسام للمدينة ذكرها الفارابي في فقرة من فقرات كتابه ، وهي الفقرة التي جعل عنوانها : «القول في مضادات المدينة الفاضلة») وحمله الى الشام في أواخر سنة ٣٣٠ هـ وتممه في دمشق في سنة ٣٣١ هـ ، وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الابواب . ثم سأل بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر سنة ٣٣٧ هـ ، » .

وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة المستشرق الألماني ديتريشي في مدينة ليدين سنة ١٨٩٥ . ثم طبع بعد ذلك عدة طبعات في مصر وبغروت وغيرهما . ويقع الكتاب في إحدى طبعاته المصرية (وهي الطبعة التي

ظهرت في سنة ١٩٠٦) في نحو مائة وخمسة وعشرين صفحة من القطع المتوسط (طبعة مطبعة السعادة لنشرها مصطفى فهمي ، ظهرت سنة ١٩٠٦ .

٢ - لغة الفارابي في هذا الكتاب

ولغة الفارابي في هذا الكتاب - كلغته في جميع كتبه - لغة معقدة ركيكة تبين بصعوبة عما يقصده . ويرجع السبب في ذلك الى عوامل كثيرة * منها أن لسانه الأصلي ليس اللسان العربي ، فقد تعلم العربية كما تعلم اللغات الأجنبية الأخرى التي كان يعرفها . ولعل منها كذلك أن معرفته بلغات كثيرة حال بينه وبين تجويد اللغة العربية . ومنها أن فلاسفة المسلمين عامة كانوا يهدفون الى محاكاة الأساليب الأجنبية التي كانت مراجعهم في الفلسفة ، فجاء الاغراب الى أساليبهم من هذه المحاكاة . ومنها أن بعضهم كان يعتمد الاغراب تعمدًا حتى يظهر الفلسفة في صورة بعيدة عن متناول العامة من الناس . ومنها كذلك عمق الافكار الفلسفية نفسها وكثرة مصطلحاتها ؛ فكثيرا ما يؤدي عمق التفكير وكثرة المصطلحات الى عمق العبارة وغموضها .

ويزيد الأمر صعوبة أن النسخ المتداولة في العالم العربي من هذا الكتاب مملوءة بالتحريف والاختاء المطبعية .

٣ - موضوع الكتاب

قصد الفارابي من كتابه هذا الى تكوين مجتمع فاضل (يوتوبيا Utopie) من نوع المجتمعات التي فكر فيها من قبله طائفة من فلاسفة اليونان كجمهورية أفلاطون وبنشاي افهيمير ومدينة الشمس لجمبول .

La « République » de Platon ; la « Panchaïe » d'Ephémère :
et la « Cité du Soleil » de Jambule.

وقد أراد مثلهم أن ينشئ مدينته وفقا للمبادئ الرئيسية التي تقوم عليها فلسفته وآراؤه في السعادة والأخلاق والكون وخالفه وما وراء الطبيعة .

٤ - أقسام الكتاب

ولذلك قسم كتابه قسمين : قسم بدأ به ولخص فيه المبادئ الفلسفية التي يدين بها والتي سيرايعيها الى حد ما في انشاء مدينته ؛ وقسم ختم به كتابه وشرح فيه شئون هذه المدينة وما ينبغي أن تكون عليه في مختلف فروع حياتها .

ومع أن القسم الثاني هو المقصود بالذات من كتابه ومع أنه في واقع الامر لا يتوقف توقفا كبيرا على القسم الاول ، فانه لم يشغل الا نحو خمس الكتاب ، بينما شغل القسم الاول نحو ثلاثة أخماس .

٥ - محتويات القسم الفلسفي من الكتاب

يشتمل هذا القسم على خمس وعشرين فقرة . وقد وقف الفارابي تسع فقرات في فاتحته على البحث في الوجود الاول وهو الله تعالى وبيان طائفة من صفاته («القول في الوجود الاول ، «القول في نفى الشريك عنه تعالى ؛ القول في نفى الضد عنه ؛ القول في نفى الحد عنه سبحانه؛ القول في أن وحدته عين ذاته وأنه تعالى عالم وحكيم وأنه حق وحى وحياة ؛ القول في عظمته وجلاله ومجده تعالى ؛ القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه ؛ القول في مراتب الموجودات ؛ القول في الاسماء التي ينبغي أن يسمى بها الاول تعالى مجده ») . ثم وقف بقية فقرات هذا القسم (ست عشرة فقرة) على بيان مراتب الموجودات الروحية والمادية وحالات كل طائفة منها وصلتها بالله تعالى وصلتها ببعضها ببعض وما الى ذلك («القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير عن الواحد ؛ القول في الموجودات والاجسام التي لدينا ؛ القول في المادة والصورة ؛ القول في المقاسمة بين المراتب والاجسام الهيولانية والموجودات الالهية ؛ القول فيما تشترك الأجسام السماوية فيه ؛ القول فيما فيه واليه تتحرك الاجسام السماوية والى أى شيء تتحرك ؛ القول في الاحوال التي توجد بها الحركات الدورية وفي الطبيعة المشتركة لها ؛ القول في الاسباب التي عنها تحدث الصورة الاولى والمادة الاولى ؛ القول في مراتب الاجسام الهيولانية في الحدوث ؛ القول في تعاقب الصور على الهيولى ؛ القول في أجزاء النفس الانسانية وقواها ؛ القول كيف تصير هذه القوى والجزاء نفسها واحدة ؛ القول في القوة الناطقة كيف تعقل وما سبب ذلك ؛ القول في الفرق بين الارادة والاختيار وفي السعادة ، القول في سبب المقامات ، القول في الوحي ورؤية الملك ») .

وآراؤه في الوجود الاول وهو الله تعالى (وهي الآراء التي ضمنها الفقرات التسع الاولى من هذا القسم) تتفق كل لاتفاق مع مبادئ الاسلام وما يقرره في صدد الذات العلية وصفاتها ، وتنم على قوة ايمان الفارابي وسلامة عقيدته وصفاتها وتجردها من شوائب الزيغ والانحراف . فهو يقرر في عبارات مشرقة رائعة أن الله تعالى « لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهه عدم أصلا . . . فلذا هو أزلي دائم الوجود بجوهه وذاته ، من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزليا الى شيء آخر يمد بقاءه ، بل هو بجوهه كاف في بقاءه ودوام وجوده . . وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أو له كان وجوده ، فانه ليس بمادة ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلا ، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع . ولا أيضا له صورة ، لأن الصورة لا يمكن أن تكون الا في مادة . . وهو مباين بجوهه لكل ما سواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له شيء آخر سواه . . وهو في نهاية الكمال ، ولكن لضعف عقولنا نحن وللامستها المادة والعدم ، يعتاص ادراكه ، ويصعب علينا تصوره ، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده . فان افراط كماله يبهنا فلا نقوى على تصوره على التمام . . فكماله بما هو نور يبهنا الابصار فتحدار الابصار عنه » .

ولكنه في آرائه عن الموجودات الثواني ومراتب الموجودات وحالاتها وصلتها بالموجود الاول وصلتها بعضها ببعض وما الى ذلك (وهي الآراء التي ضمنها الفقرات الست عشرة الاخيرة من هذا القسم) قد تأثر تأثرا كبيرا بالافلاطونية الحديثة بوجه خاص *Philosophie néo-platonicienne* (مذهب مدرسة الاسكندرية التي كان زعيمها أفلوطين Plotin ولد سنة ٢٠٥ وتوفي سنة ٢٧٠م) ، وذهب الى ما ذهبت اليه من وجود عقول وأرواح تنبثق عن الله وتشرق على الموجودات . بل أنه لم يكتف بما اخترعته الافلاطونية الحديثة من عقول وأرواح ، بل زادها عقولا ونفوسا وأفلاكا ، حتى لتحسب أن صاحب هذه الآراء شخص آخر غير صاحب الآراء المدونة في الفقرات التسع الاولى من هذا القسم من مؤلفه في صدد الله تعالى وصفاته وكماله .

فهو يذهب الى أن الموجودات تنقسم قسمين : موجودات روحية ؛ وموجودات مادية .

١ - أما الموجودات الروحية فيرتب طوائفها من الأعلى الى الأقل منه

ترتيباً تنازلياً في سست مراتب . أحداها مرتبة الكائن الأول أو السبب الأول وهو الله تعالى . وثانيتهما مرتبة العقول التسعة المحركة للأجرام السماوية ، وهي : العقل الأول المحرك للسماء الأولى ؛ والعقل الثاني المحرك لكرة الكواكب الثابتة ؛ والعقل الثالث المحرك لكرة زحل ؛ والعقل الرابع المحرك لكرة المشتري ؛ والعقل الخامس المحرك للمريخ ؛ والعقل السادس المحرك للشمس ؛ والعقل السابع المحرك للزهرة ؛ والعقل الثامن المحرك لعطارد ؛ والعقل التاسع المحرك للقمر . والمرتبة الثالثة مرتبة العقل الفعال في الانسانية . والمرتبة الرابعة مرتبة النفس الانسانية . والمرتبتان الخامسة والسادسة مرتبتا الهيولى والصورة . والهيولى هو المبدأ الأول الذي به تشترك الأجسام في كونها أجساماً . والصورة هي المبدأ الذي يعين الهيولى ويعطيها ماهية خاصة .

هذا ، والمراتب الثلاث الأولى وهي مراتب الله تعالى والعقول العشرة هي في نظر الفارابي مراتب روحية محضة ، أي لا صلة لها بالمادة مطلقاً على حين أن المراتب الثلاث الأخيرة ، وهي مرتبة النفس الانسانية ومرتبة الهيولى ومرتبة الصورة ، لها صلة بالأجسام وإن كانت في ذاتها أموراً روحية غير جسمية . والعقول في نظر الفارابي تنبثق عن الله تعالى مباشرة كما ينبثق الضوء عن الشمس وتفعل أفعالها وفق غرضه بدون واسطة . فهي في المرتبة الثانية بعده ، وأفعالها أشرف أفعال الكائنات الأخرى جميعاً . وأما النفس الانسانية والهيولى والصورة فإنها تتصل بالله بواسطة العقول . فمرتبتها تجيء بعد مرتبة العقول .

ويعبر الفارابي في كتابه هذا عن نظريته في العقول في عبارات مبهمّة غامضة أذ يقول : «ويفيض من الأول (أي من الله تعالى) وجود الثاني ، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول . . . وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى (أي أن هذا الموجود الثاني هو العقل المنبثق عن الله والمشرق على السماء الأولى) . والثالث أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة (أي أن هذا الموجود الثالث هو العقل المنبثق عن الله والمشرق على كرة الكواكب الثابتة) . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع . وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم

عنه وجود كرة زحل (أى ان هذا الموجود الرابع هو العقل المنبثق عن الله والمشرف على كرة زحل ٠٠) . واستمر الفارابى بهذا التسلسل وفى هذه الصيغ نفسها الى أن انتهى من العقول العشرة السابقة بيانها .

٢ - وأما الموجودات المادية فيرتب الفارابى طوائفها من الأعلى الى الأخس ترتيبا تنازليا فى ست مراتب كذلك . احداها أجسام الآدميين ؛ والثانية أجسام الحيوانات الأخرى ؛ والثالثة أجسام النباتات ؛ والرابعة أجسام المعادن ؛ والخامسة الأجرام السماوية ؛ والسادسة المواد الأولية المشتركة وهى الماء والهواء والتراب والنار وما جانسها كالبخار والمهب . فأجسام الآدميين والحيوانات والنباتات من بين مراتب الأشياء المادية هى أرقها جميعا وأقربها الى السبب الاول وهو الله تعالى . ودونها فى ذلك الاجسام السماوية . وأبعدها جميعا مرتبة عن السبب الاول الاجسام الهيولانية ، أى المواد الأولية التى تشترك فيها الموجودات المادية وهى الماء والهواء والتراب والنار وما تولد منها . وفى هذا يقول : « ان البرية (يقصد بها أجسام الأناسى والحيوان والنبات ، أى الاجسام الحية) من المادة تقرب من الاول (أى من السبب الاول وهو الله تعالى ، أى انها أقرب الأشياء المادية اليه) ؛ ودونها الاجسام السماوية ؛ ودون السماوية الاجسام الهيولانية . وكل هذه تحتذى حذو السبب الاول وتؤمه وتقتفيه . الا أنها تقتفى الغرض بمراتب ٠٠ وذلك أن الأخس يقتفى غرض ما هو فوقه قليلا ، وذلك يقتفى غرض ما هو فوقه ، وأيضا كذلك للثالث غرض ما هو فوقه ، الى أن تنتهى الى التى ليس بينها وبين الاول واسطة أصلا ٠٠ » .

٦ - محتويات القسم الاجتماعى من الكتاب :

وضع الفارابى فى هذا القسم ما يصح تسميته « تصميمًا » لمدينته الفاضلة . وقد جاء تصميمه هذا مشبها فى معظم نواحيه لتصميم أفلاطون لجمهورية مع بعض فروق يسيرة تأثر فيها بفلسوفنا بمبادئ الدين الاسلامى على الأخص .

ويشتمل هذا القسم على اثنتى عشرة فقرة أعطاها العناوين الآتية : «القول فى احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون ؛ القول فى العضو الرئيسى ؛ القول فى خصال رئيس المدينة الفاضلة ؛ القول فى مضادات المدينة الفاضلة ؛ القول فى اتصال النفوس بعضها ببعض ؛ القول فى الصناعات والسعادات ؛ القول فى أهل هذه المدن ؛ القول فى الأشياء

المشتركة لأهل المدينة الفاضلة ، القول فى آراء أهل المدن الجاهلة والضالة ؛
القول فى العدل ؛ القول فى الخشوع ، القول فى المدن الجاهلة » .

وقد بدأ قسمه هذا بالكلام على احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون ، فقرر أن الانسان اجتماعى بطبعه من وجهة ومضطر الى هذا اضطرارا لسد حاجاته من جهة أخرى ، وأنه من أجل ذلك نشأت الجماعات الانسانية . وفى هذا يقول : « وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه .

وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . . . ولهذا كثرت أشخاص الناس فحصلوا المعمورة من الأرض فحدث منها الاجتماعات الانسانية » .

وهذه المجتمعات ترجع فى نظره الى قسمين : مجتمعات كاملة وهى ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعى بوجه كامل لتحقيق سعادة الأفراد ، ومجتمعات ناقصة وهى مالا يتحقق فيها هذا التعاون الكامل وتستطيع أن تكفى نفسها بنفسها .

والمجتمعات الكاملة ثلاث مراتب . فأرقاها مرتبة اجتماع العالم كله فى دولة واحدة وتحت سيطرة حكومة واحدة . وأقل منها كمالات اجتماع أمة فى جزء من المعمورة تحت سيطرة حكومة مستقلة . وأقلها جميعا فى الكمال اجتماع أهل مدينة فى جزء من الأمة تحت سلطة رئيس .

والمجتمعات الناقصة ثلاث مراتب كذلك . فأقلها نقصا وأدناها الى المجتمعات الكاملة اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة (والمحلة جزء من المدينة) . وأكثر منها نقصا اجتماع أهل السكة (وهى جزء من المحلة) . وأحطها جميعا منزلة اجتماع أفراد أسرة فى منزل .

فمن هذه المجتمعات يتكون سلم متدرج : فى قمته العالم الانسانى مندمجة شعوبه بعضها فى بعض ومكونة لدولة واحدة ، وفى أدنى درجة منه المجتمع العائلى .

وفى هذا يقول « . . فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة . والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة . والصغرى اجتماع أهل مدينة

فى جزء من مسكن أمة • وغير السكاملة : اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ؛ ثم اجتماع فى سكة ؛ ثم اجتماع فى منزل • وأصغرهما المنزل • والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة : إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ؛ والمحلة للمدينة على أنها جزءها • والسكة جزء المحلة • والمنزل جزء السكة • والمدينة جزء مسكن أمة • والامة جزء من جملة أهل المعمورة •

ويلاحظ أن الاجتماع الاول الذى ذكره الفارابى وجعله أكمل المجتمعات السكاملة جميعاً لم يذكره أحد من قبله من فلاسفة اليونان الذين اغترف من فلسفتهم كأفلاطون وأرسطو • فهؤلاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم وهو الدويلات الصغيرة التى تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها أو من بعض مدن وتوابعها • ولعل ذلك يرجع الى تأثير الفارابى بتعاليم دينه ؛ إذ أن الاسلام يهدف الى اخضاع العالم كله لحكومة واحدة هى حكومة الخليفة •

وقد أغفل الفارابى النوعين الأولين من المجتمعات السكاملة وهى اجتماع العالم واجتماع الامة ، وقصر كلامه على اجتماع المدينة وما يجب توافره فى مجتمعها حتى تكون فاضلة سعيدة • ولعل السبب فى ذلك يرجع الى أمرين • أحدهما أنه رأى أن اجتماع العالم كله على الصورة التى ذكرها هو اجتماع مثالى ولكنه متعذر التحقق • والآخر أن المدينة هى الخلية الاولى للمجتمعات السكاملة ، فبصلاحها تصلح هذه المجتمعات ، وبفسادها يفسدونها الفساد ؛ فالكلام على الامور التى يجب توافرها فيها حتى تكون كاملة - وهو الذى عرض له الفارابى - يعد شرحاً لدعائم الفضل فى سائر المجتمعات الانسانية السكاملة •

والمدينة الفاضلة فى نظره هى ما تتحقق فيها سعادة الافراد على أكمل وجه • ولا يكون ذلك إلا اذا تعاون أفرادها على الامور التى تنال بها السعادة ، واختص كل منهم بالعمل الذى يحسنه وبالوظيفة المهيأ لها بطبعه • وفى هذا يقول « فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة ... » والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تكميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه •

وأهم وظائف المدينة وأكبرها خطراً فى نظر الفارابى هى وظيفة

الرئاسة . وذلك لأن رئيس المدينة هو السلطة العليا التي تستمد منها جميع السلطات ، وهو المثل الأعلى الذي ينظم جميع الكمالات ، فهو مصدر حياة مدينته وقوام نظامها . ومنزلته من سائر أفرادها كالقلب من أعضاء الجسم ، بل أن منزلته منهم كمنزلة الله عز وجل من العقول وسائر الموجودات .

ولذلك لا يصلح للرئاسة إلا من زود بصفات فطرية ومكتسبة يتمثل فيها أقصى ما يمكن أن يصل إليه الكمال في الجسم والعقل والعلم والخلق والدين .

أما الصفات الفطرية فقد اشترط الفارابي أن يتوافر منها في رئيس المدينة اثنتا عشرة صفة . « أحداها أن يكون تام الأعضاء ، قواها مواتية أعضاءها على الأعمال التي من شأنها أن تكون بها (أي أن تكون قوى الأعضاء مواتية لها على الأعمال التي خلقت لها والتي هي قوامها) » . ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ويتلقاه ، يفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه . ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسميه ولما يدركه في الجملة ، فلا يكاد ينساه . ثم أن يكون جيد الفطنة ذكيا إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل . ثم أن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على إبانة كل ما يضره إبانة تامة . ثم أن يكون لجا للعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول لا يؤلمه تعب العلم ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه . ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنباً بالطبع للعب (يقصد به اللهو وضيق الوقت فيما لا يجدي) مبغضا للذات الكائنة عن هذه (أي أن يكون مبغضا لما ينجم عن الأمور السابقة من لذات) . ثم أن يكون محبا للصدق وأهله مبغضا للكذب وأهله . ثم أن يكون كبير النفس محبا للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها . ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده . ثم أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ومبغضا لل جور والظلم وأهلها يعطى النصف (أي يعامل بالعدل والقسط) من أهله ومن غيره ويحث عليه ويؤتي من حل به جور (أي يرد له حقه وما أخذ منه) مواتيا لكل ما يراه حسنا جميلا (أي من الأمور المتصلة بالعدالة) . ويكون عدلا (أي وسطا في أخلاقه وشئونه ، فلا إفراط ولا تفريط) غير صعب القيادة ولا جموحا ولا لجوجا إذا دعي إلى العدل ، بل صعب القيادة إذا دعي إلى

الجور والى القبيح . ثم أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسورا عليه ، مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس .

وأما الصفات المكتسبة فقد اشترط الفارابى أن يتوافر منها فى رئيس المدينة ست صفات . « احداها أن يكون حكيما . والثانية أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة محتذيا بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها . والثالثة أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه فى ذلك محتذيا حذو الأئمة الأولين . والرابعة أن يكون له جودة رؤية وقسوة استنباط لما سبيله أن يعرف فى وقت من الاوقات الحاضرة من الامور والحوادث التى تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ، ويكون متحريرا بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة . والخامسة أن يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الأولين والى التى استنبطت بعندهم مما احتذى فيه حذوهم . والسادسة أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسة . »

وقد اعترف الفارابى أنه من النادر أن تتوافر هذه الصفات جميعا فى شخص واحد . وفى ذلك يقول : « واجتماع هذه كلها فى انسان عسر . فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس . » ومع ذلك فإنه قد أضاف اليها صفة أخرى زادت الامور استحالة وتعذرا . وقد تأثر فى هذه الصفة - التى لم يرد لمثلها ذكر فى الصفات التى اشترطها أفلاطون فى رئيس جمهوريته - ببعض الاتجاهات الافلاطونية الحديثة وبعض نزعات صوفية اسلامية وبما يقرره الدين الاسلامى عن صفات الرسول وصلته بالله عن طريق الوحي . وهذه الصفة هى اتحاد الرئيس بالعقل الفعال ، وهو العقل المشرف على الانسانية (آخر العقول العشرة السابق بيانها فى الفقرة الخامسة من هذا البحث) الذى ينبعث عن الله تعالى مباشرة كما ينبعث الضوء عن الشمس . فيستحيل الرئيس بذلك الى كائن روحى يمتزج بالعقول ويتصل بالملأ الأعلى ويتلقى عن هذا الملأ بطريق مباشر نفحات الوحي والاشراق . وفى ذلك يقول : « وانما يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل . قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا . وتكون هذه القوة معدة بالطبع لتقبل ، اما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئيات اما بنفسيها واما

بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها . . ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر » .

ويرى الفارابي أن أفراد المدينة أنفسهم لا تتحقق سعادتهم ولا تصبح مدينتهم فاضلة إلا إذا ساروا على غرار رئيسهم وأصبحوا صورة منه ، وأن الرئيس لا يعد مؤديا رسالته إلا إذا وصل بهم إلى هذا المستوى الرفيع . وفي هذا يقول : « وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة : فان أجزائها كلها (أى أهلها وأفرادها) ينبغي أن تحتذى بأفعالها مقصد رئيسها الاول» .

ومن هذا يظهر أن المدينة الفاضلة التى أقام الفارابي قواعدها فى كتابه هى مدينة يرأسها انسان لا تقل منزلته كثيرا عن منزلة الانبياء والملائكة . ويتألف أفرادها من قديسين . ومدينة كهذه لا يتاح وجود مثلها فى عالمنا الدنيوى .

بيد أنه يظهر أن الفارابي لا ينظر الى مدينته ولا ينظر الى رئيسها نظرتة الى أمور غير ممكنة التحقق ، بل يرى أنه من الممكن أن تتحقق هذه المدينة ومن الممكن أن يوجد لها رئيس . اذ من الممكن فى نظره أن يصل الانسان الى مستوى الامتزاج بالعقل الفعال ، وان كان ذلك نادرا ومقصورا على أفراد زكت أنفسهم ووصلت أرواحهم الى أرقى درجات الصفاء . ويساعد الفرد على الوصول الى هذه المنزلة - بجانب ما يزوده الله به من استعداد فطرى - عكوفه على التأمل والتفكير ، فبذلك تنهذب نفسه ، وتتخلص من أدران المادة والجسم . ويرقى الى عالم العقول ، فيمتزج بها ويغمره نورها الوهاج فيكمل بذلك صفاؤه .

هدر الخيال السياسى عند الفارابى

بقلم : عبد المجيد مزيان

ان عقم الخيال السياسى الذى يتهم به مفكرو الاسلام ، أصبح بمثابة الأمر المسلم به نهائيا عند كثير من الباحثين . ويرجع هذا الموقف ، فيما يبدو لجل المهتمين بالموضوع الى قلة الانتاج السياسى ، الذى يرد بدوره الى نوعية الحكم عند المسلمين . يقولون انه ليس من العسير على عالم الاجتماع أن يصنف للدول الاسلامية لأنها من نمط واحد ، وأنها قبل كل شيء دول تبنى السلطة على روابط روحية بين « المواطنين » فى ظل رئاسة تستمد نصف قوتها من الدين والنصف الآخر من « العصبية » فى مظهرها العسكرى . هذا ولن يجد المؤرخون المستعجلون فى تاريخ الأمة الاسلامية الا اختلافات متتابعة على الخلافة والملك . أما الفيلسوف فانه سيستعرض الانتاج السياسى فيجده منحصرًا فيما سطرته عن الامامة أقلام الفقهاء ، وبعض الانتاج الضئيل من النوع الفلسفى ، فى السياسة المدنية ، جادت به قرائح الحكماء ، مع اعطاء مكانة خاصة لابن خلدون من أجل واقعيته ، والفارابى من أجل مثاليته « وسعة خياله » ، على شرط أن تعتبر سعة الخيال هذه أمرا نسبيا .

يبدو لى أن دور مؤرخى الفلسفة فى عصرنا هذا أهم مما نتصوره ، فى ميدان التنقيب عن انتاجنا السياسى فى جميع مظاهره . نعم ، قد يسهل علينا أن نقول ، اذا أردنا التخلص من المناقشة ،

ان جمهورية أفلاطون مثلاً ، لم تؤثر فى المفكرين المسلمين ، لأن نوع الحكم الذى كان يعيش حكامونا تحت ظله ، كان نوعاً استبدادياً لا يسمح بذيوع الأفكار ذات الصبغة الديمقراطية . والحقيقة أن كثيراً من المذاهب الإسلامية دعت الى ديمقراطية تكاد تكون فوضوية ، ولم يتمكن نوع الحكم من كبتها لا عن اذاعة أفكارها ، ولا عن شن حركات سياسية وعسكرية عميقة التأثير فى الجماهير . ليست أفكار أفلاطون بأكثر تطرفاً من أفكار بعض القرامطة فى مظهرها الشيعوى ، ولا بعض الزندقات فى دعواتها الاجتماعية بأقل جراءة من كل المعتقدات السياسية التى نقلت عن اليونان . انه لمن الممكن اليوم أن نستخلص من مختلف المذاهب والعقائد أبعادها السياسية ، اذا التزمنا فى مناهج بحوثنا بالتحليلات العلمية لمختلف البناءات الاجتماعية التى ظهرت وأذيعت فيها هذه العقائد . ولا يظن أن النصوص تنقصنا فى هذا الميدان .

ثم انه يجوز لكل باحث فى التفكير السياسى أن يتعدى ذلك النوع من الدراسات التى تتدرع بموضوعية سطحية لتتخلص فى الكلام عن الخلافة وخططها وعن الأحداث العسكرية كأنها تستوعب كل التاريخ . بل الأهم فى التنقيب عن التفكير السياسى عند المسلمين ، هو الرجوع الى المبادئ الإسلامية نفسها من شورى وعدالة اجتماعية ، ومساواة وصراع مع العرقية والاستبداد ، وروح نضالية تتلخص فى الجهاد وفى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وانه لمن العجيب أن لا نبحث عن الأسباب التى جعلت هذه المبادئ القومية تطمس فى تطبيقات ادارية وخطط استبدادية تافهة تكاد تكون مخالفة كل المخالفة لروح العدالة الإسلامية . فتسلط العصبية فى بناء الدول ، وتصرف الملوك والرؤساء فى أموال الأمة تصرفاً مطلقاً ، وانعدام مؤسسات للشورى ، وایجاد خطط ذات اختصاصات بيروقراطية طاحنة مثل الوزارة ، والحجابه ، والحسبة التى لا يسأل أصحابها الا من لدن « السلطان القاهر » ، كل ذلك يعد من قبيل النظم والتصرفات التى تبرهن على آذراء الحكم لأمتهم ومبادئ أمتهم . فلا عجب والحالة هذه ، أن تتعدد المذاهب ، وتتستر من وراء الأفكار الدينية المتعبير عن خيبتها ، وعن آمالها السياسية .

ومن أجل هذا نقول أن الانتاج السياسى متعدد الجوانب ويشترط أن يبحث عنه حتى فى غير مؤلفات السياسة المدنية والأحكام السلطانية . اننا نجد فى الفقه والعقائد أيضاً ، والتراث هنا واسع الآفاق ، بينما الانتاج السياسى ذو الصبغة الفلسفية قليل .

تجرنا هذه الملاحظة الى التساؤل عن ضعف تأثير الفكر السياسى اليونانى فى المفكرين المسلمين . واذا سلمنا أن الفكر اليونانى لا يتلاءم مع معتقداتهم فإنا نتساءل لماذا لم يظهر الى الوجود انتاج سياسى منبثق من صميم المبادئ الاسلامية فسيكون متمسكا بالنقد والخيال البناء الرامى الى اصلاح الوضعيات الفاسدة التى خلقها « السلطان القاهر » و « الملك العضوضى » الذى كان يشتكى منه كل المسلمين . ونخصص من بين المفكرين كبار الفلاسفة فنقول : لماذا لم يعتنوا لا بهذا الجانب ولا بذاك بقدر ما يستحقانه مع أن كليهما من صميم اختصاصاتهم ، زيادة على أنه موضوع مشحون قوة واغراء .

قد ننتيه فى البحث عن السبب والمسبب اذا بقينا منحصرين فى دائرة ربط القضية كلها بنوعية الحكم . لأنه يجوز أن نتصور استبداد الحكام المسلمين كبثا للخيال السياسى فى صفته الفلسفية ، كما يجوز أن نتصور ضعف الخيال وضعف الانتاج السياسى سببا فى دوام الأحكام الاستبدادية . قد يكون من باب الصدف التاريخية أن وقع نشر التراث اليونانى على يد مثقفين مرتزقة أو شسبه مرتزقة لم يجرأوا على تبسيط وتوضيح الأفكار السياسية المخالفة لمصالح الحكام القائمين . ولكن هذه لا تفسر شيئا لأن المناوئين لهؤلاء الحكام كان فى استطاعتهم أن يذيعوا بالقدر الكافى كتابا مثل الجمهورية ونماذج دستورية لها صبغة ديمقراطية ، هذا زيادة على كتاب السياسة لأرسطو مثلا . ولا يكفى أن يقال بأن الأزمنة التى عاش فيها كبار الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وابن رشد كانت أزمنة اضطهاد لا يسمح فيها بالالتفات الى الخيال السياسى عند اليونان ، ولا عند غير اليونان . ذلك أن كثيرا من المفكرين اضطهدوا من أجل أفكار قد نعتبرها اليوم قليلة الأهمية لأنها محض نظرية ، بينما لم يجرؤ أى واحد منهم على إثارة الاضطهاد من أجل تفكير سياسى ذى نزوع نقدى . وقد يتبادر الى أذهان كثير من مؤرخى الفلسفة أن الذوق والتكوين السياسى للمفكرين المسلمين كان لا يتفق مع الاتجاه الذى اتخذته التفكير السياسى اليونانى والأفلاطونى منه على الخصوص . ولنا فيه مثال فى التراث الأدبى اليونانى الذى لم يثر انتباههم طول فترة احتكاكهم بانتاج اليونان .

يبدو أن الجواب على كل هذه التساؤلات والملاحظات قد ينحصر فى نقط ثلاث على الأقل ، قبل توسيع المناقشة الى اعتبارات اجمالية عن المجتمع الإسلامى .

١ - بالنقطة الأولى ترجع الى تحديد ميادين الفلسفة من لدن المفكرين المسلمين وحصرها في الحكمة والعلوم مع سيطرة المنطق سيطرة كاملة على جميع الميادين . وقد برهن على هذه السيطرة الطاغية بكل ما تستحقه من تدقيق الفيلسوف المعاصر ابراهيم مذكور في كتابه عن تأثير أورجانون أرسطو في الفلسفة العربية . فلا سبيل مع هذا التمسك بالعقلانية الصورية الى إثارة مواضيع يتدخل فيها الخيال ، وتبنى فيها مدن الأحلام مثل التي بناها أفلاطون .

٢ - والنقطة الثانية هي الصبغة الأرستقراطية التي كانت تصطبغ بها الفلسفة عند المسلمين بادعاء « منتحليها » أن ثقافتهم ثقافة أعيان تسمو على السوق واهتماماتهم . فالسياسة المدنية حسب مقتضيات التفكير الفلسفي الأرستقراطي هي قبل كل شيء قضية « تدبير للرعية » بمقتضى الحكمة والأخلاق ومنطق تسخير الناس بعضهم لبعض . فلا عجب إذن أن تسود عندهم كل الأفكار الآخذة باتجاه أرسطو لأنها أقرب الى المنطق والأرستقراطية في ميدان السياسة . ولا عجب أن تطمس الأفكار المشوبة بالخيال في كل الشروح والتلخيصات التي وردت عن سياسة أفلاطون .

٣ - والنقطة الثالثة ترجع الى اهتمام الفلاسفة المسلمين بالتوفيق بين الاسلام والحكمة ، ولم يستثنوا السياسة من هذا الاهتمام . ولقد كان جل مفكرينا ينتسبون الى السنة أو الى الشيعة في حدود شبه تقليدية ، وحاولوا اشباع مذاهبهم بالحكمة اليونانية في مظاهرها المتفقة مع المعتقدات السائدة دون محاولة تجديد أو ابداع ، سواء فيما يخص الفلسفة أو فيما يخص الاسلام . يمكننا أن نتحدث عن حدود الخيال السياسي عند فلاسفة المسلمين انطلاقاً من هذه الاعتبارات ، هذا على شرط أن نمسح الفارابي مكانة خاصة ضمن هذه الحدود ، كما سبقت الإشارة الى ذلك من قبل ، لأنه الفيلسوف الوحيد الذي اعتنى بالمدينة المثالية .

تثير النصوص السياسية الفارابية بعض الاضطراب عند قرائها ، خصوصاً اذا سبق لهم قراءة أفلاطون وأرسطو من جهة ، وسبق لهم أن تعودوا على البحث في الأخلاق السياسية الاسلامية من جهة أخرى . ذلك أن الوضوح الذي يجدونه في الفكر اليوناني أو في المبادئ الاسلامية يصبح محاطاً بكثير من الغموض والتلفيق الغليظ في النصوص الفارابية .

نقول فيما يخص العنصر اليوناني ان المدينة الفاضلة تكاد تكون

كلها نقلا عن الجمهورية ، ولكننا نحس ، فى هذا النقل بتعثر قد يرجع فى الأصل الى سوء تكييف المفاهيم اليونانية مع العبارات العربية ، زيادة على أن هناك غموضا فى الأمثلة . فاذا أردنا أن نتبع الأصول الأفلاطونية لتصنيف المدن والدساتير من خلال التصنيفات التى أتى بها الفارابى ، فإن المقابلة ستطول ويدخلها كثير من الضباب والالتباس ، فاننا لا نجد مثلا ، الا بشق الأنفس وبعد مقابلات متعددة أن الأوليفارشية هى مدينة النذالة ، وأن التيموقراطية هى مدينة التغلب وأن الديمقراطية هى المدينة الجماعية . وانك تجد العبارات قد تغيرت أحيانا فتصبح الديمقراطية مدينة ضالة ، والأوليفارشية مدينة فاسقة والتيموقراطية مدينة جاهلة . ثم تأتى عبارة المدن الجاهلية ولن نعرف أنها الانحراف عن الارستقراطية أو المدينة الفاضلة الا بعد المقارنات العسيرة . ولا يسعنا فى هذه الحال الا الاقتصار على الأوصاف الأكثر بروزا لأن بعض الأوصاف الجزئية لمختلف الأصناف تتداخل بكيفية تقلق القراء المتعودين على وضوح التصنيف الأفلاطونى .

من الطبيعى أن النماذج التى كان يصفها أفلاطون نماذج مأخوذة من دساتير يونانية قد سبق له أن تعرف على بعضها ، ومهما كانت المبالغات التى أدخلها خياله الحصب على هذه النماذج فإن منطلق تصنيفاته هو الواقع الحى أما الفارابى فلم تفده تجربته الشخصية شيئا فى تصور النظم المختلفة لأنه لم يعرف من الواقع الحى الا نموذجا واحدا بما فيه من اختلافات أخلاقية ، ألا وهو النموذج الاستبدادى الذى ينتسب الى الاسلام . ولكن لا يجوز أن ندعى أن ذلك هو الشيء الوحيد فى غموض ملامح المدن التى وصفها المعلم الثانى ، فقد تكون هناك اعتبارات أخرى : منها رداءة النقل من اليونانية الى العربية ، ومنها التمييز المتعمد للمفاهيم السياسية فى التصورات الخلقية ، ومنها المحاولات التوفيقية بين السياسة والفلسفة الأولى .

نقول بصدده هذه الملاحظة الأخيرة انه يمكننا العثور فى كتاب السياسة المدنية الذى سماه الفارابى بمبادئ الموجودات على محاولة تنسيق بين الأكوام المختلفة من العقل الأول والأرواح العلوية الى المدينة والانسان الفرد ، بما فى هذه الأكوام من مراتب متفاوتة . وهو لا يتوقف هنا عند النظريات الأفلاطونية مع أنه اليها أميل فى هذا الميدان ؛ بل كثيرا ما نعثر على آراء أرسطية ، خصوصا فيما يتعلق بالتفاوت العرقى

بين الأجناس البشرية . ويعد وصفه الدقيق للجنس الآدمي الذي يسميه « البهيميين بالطبع » من أبرز الأمثلة لهذا التأثير بالآراء الأرسطية ، حيث يقول : « . . . البهيميون بالطبع ليسوا مدنيين ، ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلاً ، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الانسانية ، وبعضهم مثل البهائم الوحشية ؛ فبعض هؤلاء أمثال الصياع . ولذلك يوجد فيهم من يأوى البرارى متفرقين ، ويوجد فيهم من يأويها مجتمعين ، ويتسافدون تسافد الوحش . وفيهم من يأوى قرب المدن ، ومنهم من لا يأكل إلا اللحوم النية ، ومنهم من يرعى النباتات البرى ، ومنهم من يفترس مثلما تفترس السباع . وهؤلاء يوجدون فى أطراف المساكن المعمورة ، أما فى اقاصى الشمال وأما فى اقاصى الجنوب . وهؤلاء ينبغى أن يجروا مجرى البهائم . فمن كان منهم انسيا التفتع به فى شئ من المدن ترك واستبعد واستعمل كما تستعمل البهيمة . ومن كان منهم لا ينتفع به أو كان ضاراً عمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضارة . وكذلك ينبغى أن يعمل بمن اتفق أن يكون من أولاد المدن بهيميا » . ان النزعة العرقية والاسترقاقية التى دافع عنها أرسطو فى أكثر من نص مع تبريره لإبادة الشعوب « الهمجية » يظهر بكل وضوح فى هذه السطور . فالأخلاق الفاضلة هنا والنزعة الانسانية التى تنسب إلى الفارابى إنما هى أخلاق لانسانية اليونان العرقيين لم تدخل عليها لا الاعتبارات الاسلامية ، ولا المجهود الشخصى فى نقد هذه المواقف بمقتضى الواقع الاجتماعى الذى كان يعيش فيه المعلم الثانى وهو يشاهد قدرات الأمم البدوية على التحول والابداع الحضارى . ولا يسعنا إلا أن نلاحظ فى مثل هذا الموقف تمسك الفارابى بالحكمة اليونانية على أن هذه الحكمة فى نظره حقيقة مطلقة لا يمكن أن يتسرب اليها الخطأ بأى وجه من الوجوه . فموقف المناضل الذى يدود عن الحكمة اليونانية ويحاول تبرير شواذها والتوفيق بين مختلف آرائها ، بما فى ذلك من آراء متناقضة ، بقى هو حتى فى انتاجه السياسى .

بقى علينا أن نعرف ما هى العناصر الاسلامية التى أوحى الى الفارابى بعض مواقفه فى هذا الميدان . يظهر من تصنيفه أنه كان مدركاً للعلاقات الموجودة بين العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام . وإذا كان العلم المدنى مستوحى بآتمه من « كتب أفلاطون وكتاب بوليبيقى الذى هو كتاب السياسة لأرسطو طاليس » على حد تعبير الفارابى ، فإن علم

الكلام بصفته علم الدفاع عن الملة وهو ذو فوائد سياسية واضحة ، يرجع أغلبه الى العقائد الاسلامية المتعلقة بوحداية الله والوحى ، مع تفسيرات فلسفية ذات صبغة أرسطية على الخصوص . وقد بذل الفارابى كثيرا من الجهود التوفيقية فى هذا الميدان ، الى درجة أن القارىء يقتنع حينما يطلع على مقدمات مقالاته السياسية بأنه المفكر القوى المتمسك بدين التوحيد الذى حاول أن يعقلنه ببراهين المنطق والصيغ التعبيرية الفلسفية . ويفسر هذا المنهج فى ارجاع كل مقالة سياسية الى جذورها العقائدية بما فيها من الهيئات وأخلاق نظرية ، بإدراكه قوة الاتصال الموجود بين الموضوعين . وقد صرح عن ذلك بكل وضوح فى أكثر من مناسبة وفى احصاء العلوم على الخصوص ، لأنه كان مدركا أن تماسك المدينة أو الملة منوط بقوة عقيدتها .

واذا كان اطلاع الفارابى ، كما يبدو فى الكثير من مصنفاته ، اطلاعا قويا فى ميدان علم الكلام ، فإن مراجعته وثقافته الفقهية تظهر زهيدة من خلال ما ترك لنا من آثار . وسوف لا نكون مبالغين اذا اعتبرناه من أقل الفلاسفة المسلمين اطلاعا على الفقه ، خصوصا فى المواد التى كان عليه أن يدققها لمقارنتها مع آراء أسلافه اليونان . مثل الأخلاق الاقتصادية والامامة ، والجهاد . ويظهر أن موقفه هنا موقف الحكيم الذى يتناسى هذه الميادين لأنها لا تعد مبدئية فى نظره ، وهى من أجل هذا لا تستحق كثيرا من العناية . ولعله موقف انفراد به من بين سائر الفلاسفة المسلمين الذين كانوا كثيرى الاعتناء بشريعة ملتهم . ويكفينا الإشارة الى ابن رشد والرازى وابن خلدون والى سعة اطلاعهم فى الشريعة ليتضح لنا تغافل الفارابى عن هذا الميدان الثقافى .

وانه لمن الممكن تفسير نظرية الفارابى فى الرئاسة انطلاقا من هذا الموقف المتمسك بالحكمة اليونانية مع الاعتناء بالعقيدة الاسلامية دون تدقيق فى مسائل الامامة الشرعية . بالمطابقة بين صفات الرئيس الفاضل الحكيم فى المدينة الفاضلة ذات الطابع الأفلاطونى وصفات الامام الملهم « الذى ينبغى أن يقال فيه انه يوحى اليه » كما يقول الفارابى ، انما هى مطابقة بين الارستقراطية الأفلاطونية والارستقراطية الشيعية فى مستوى تركيبى عام . ولا يمكننا الادعاء بأنها مطابقة عفوية ما دمنا نعلم مقدار الجاذبية التى تكونها نظرية الفيض وتفاوت

العقول ، وانطباع أدناها بأعلاها عند مفكرى الشيعة الذين أرادوا لمجتمعهم أن يكون أرسقراطيا يرأسه أئمة حكماء ملهمون معصومون . فالنزعة الشيعية فى التفكير السياسى عند الفارابى لا تحتاج الى سرد مطول للأدلة لأنها واردة بكل وضوح فى مختلف النصوص ، غير أن موقف المعلم الثانى فى هذا الميدان موقف تقليدى محدود كما قلنا ، سواء بالنسبة للتفكير الشيعى أو بالنسبة للتفكير الفلسفى ، لأنه دون الخيال الأفلاطونى الخصب ودون الحماس الشيعى بكثير . أما البحث فى المبادئ السياسية الإسلامية مثل المساواة والعدالة انطلاقا من نماذج حية إجابا مثل خلافة الراشدين أو سلبا كالقيصرية والكسروية ، فلا أثر له مطلقا فى انتاج الفارابى .

قد يصل بنا الشك أحيانا الى اعتبار هذا الانتاج السياسى مقصود التحديد مسبقا ، حينما نراه مقتصرًا على جوانب محدودة من الفكر اليونانى والفكر الإسلامى . وقد يظن أن صاحبه كان يرمى الى اخراج ضرب من التفكير يجمع بين العقيدة والحكمة دون اسراف فى الخيال . وانها لفكرة يمكن الدفاع عنها اذا اقتنعنا بأن الفارابى كان يرمى قبل كل شىء الى بث الأفكار اليونانية عند المسلمين لأنها الحكمة العصماء ، وكان عليه أن يصيغها فى صيغ مقبولة منطقيا وشرعيا . ولكننا نخشى أن يكون هذا التعليل مجرد عذر نبرر به كثيرا من مواقفه ، ونخشى أن تكون أعدارنا مصطنعة فى كثير من الوجوه .

هل يصح هذا العذر مثلا ، حينما نجد الفارابى يتجاهل واقع عصره ، ولا يعطى ولو مثلا واحدا عن النظم السياسية والاجتماعية التى كان يشاهدها مشاهدة العيان ، مع العلم أن سلفية أفلاطون وأرسطو كانا كثيرى الأمثلة المأخوذة من الواقع الحى ؟ ان التقية الشيعية لا تكفى وحدها لتفسير هذا الموقف ، إذ أن مختلف الأمم ، والأنظمة والقبائل المعاصرة للنظام الذى كان يعيش الفارابى فى أحضانه ويتقيه ، ما هى الا أمثلة قريبة لا تحتاج الى كثير من التنقيب .

ونقول من جهة أخرى ما معنى عدم الاكتراث بالقوانين والدساتير فى التفكير السياسى مع أن كتب الفلاسفة اليونان تكون منها محسورا للدول والمدن التى وصفتها سواء كانت هذه المدن « فاضلة أو جاهلة » ؟ أليس هو عدم ادراك لأهمية الدساتير بصفقتها تجسيدا للنظريات

الاخلاقية والعقائدية عند الأمم ؟ أو لم يتضح هذا فى ذهن المعلم الثانى من قراءاته لأفلاطون ؟ أم هى التقية والموقف الارستقراطى الشيعى أيضا لأن الدساتير تعطى مبدئيا حقوقا للشعوب ؟ .

ثم ما معنى تجاهل الفكر الإسلامى ، الا القدر العقائدى الضئيل منه ، مع ان هذا الفكر يوسع آفاق النظريات السياسية ، ويكسب الفلسفة كثيرا من الغنى لأنه يراجع عرقية أرسطو ، ومثالية أفلاطون ؟ .

كل هذه التساؤلات تجعلنا نشك فى تخطيط الفارابى لحدود انتاجه ، وادراكه بكل دقة تلك التصنيفات التى ينطبع بها فكره السياسى .

ليس من الطبيعى أن ننتقد بذهنيتنا المعاصرة عقم الخيال السياسى عند مفكرى القرون الوسطى ، خصوصا اذا استندنا على مفاهيم لم تبرز للوجود الا انبثاقا من أحداث سياسية قريبة العهد بنا . وانا لمتيقنون أن لكل عصر مدينته أو مدنه الفاضلة وهى مدن الأحلام التى تناقض مدن الواقع الذى يتألم منه أبناء العصر . وقد يذهب الخيال أحيانا الى أنواع المدن الالهية . والجنسات الأرضية ، والطوبيات والمهدويات المنقذة والفوضويات المنتقمة فى الأحلام من الاستبداد .

يقع كل ذلك لتعويض الآلام التى تقاسيها الأمم عندما يصبح النظام السياسى ثنينا يأكل الناس أكلا . ولعمري انه لخيال غير عقيم وانه للوجه الآخر للواقع المز . ولا سبيل الى البحث عن هذه الأحكام السياسية الفياضنة فى صفحات انتاج فلسفى تقيد بداية ظهوره بالمنطق البارد والأفكار المجردة وبأرستقراطية محتقرة للآلام الشعوب .

اذا أردنا أن نقرأ قراءة جديدة تاريخ انتاجنا السياسى فليست امثال المدينة الفاضلة وآراء أهلها المضيقة لكل من الخيال الأفلاطونى وحماس الإسلام ، بالنموذج المعبر بصدق عن واقع المجتمع الإسلامى واحساسه وأحلامه . بل أصبح من المحتوم علينا أن ندقق البحث فى طيات العقائد المذهبية ، وفى كتب الشريعة ، وفى الأساطير الشعبية ، وفى كثير من الأحداث التاريخية لما يبدو فيها من حماس الشعوب واستماتتها فى سبيل عقيدتها ، وستتضح لنا اذ ذاك معالم التفكير السياسى عند المسلمين .

عبقرية الغزالي المتفاوتة

للدكتور عمر فروخ

أما أن أبا حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ - ١١١١ م) كان عبقرى ، فأمر لا مرية فيه : ان له آراء صائبة - على شئ كثير أو قليل من الابتكار - فى الفقه والفلسفة وفى علم النفس ، ثم فى بعض الأحيان فى العلوم الطبيعية أيضا . وللغزالي اطلاع على الأدب يختار منه شواهد جياذا من الشعر البارع ، ثم له معرفة وافرة بالتراث الشعبى تتبدى فى القصص والحكايات التى يرويها مستقلة مجموعة فى فصول أو مفردة منشورة فى أثناء بحوثه .

والغزالي مصنف مكث (١) غزير المادة حسن العرض ما ان يبسدا القارى. بمطالعة أحد كتبه حتى يغرى بموالة المطالعة ، على صعوبة موضوعات الغزالي فى بعض الأحيان .

وللغزالي شهرة عند جمهور المسلمين لا أظن أنها قائمة على فهم آرائه الدينية والفلسفية بقدر ما هى قائمة على اتجاهه الروحى الواضح وعلى توضيح آثاره بالشواهد المختلف من الشعر والقصص والأمثال (٢)

(١) راجع «مؤلفات الغزالي» ، تأليف عبد الرحمن يدوى (نشره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - الجمهورية العربية المتحدة) . القاهرة (مطابع دار القلم) ١٣٨٠ هـ - ١٩٦١ م (٥٦٨ صفحة) .

(٢) قال الغزالي (احياء علوم الدين ٤ : ٢٣) : « ... طريق ضرب الأمثال . » وإنما نعى بالمثل أداء المعنى فى صورة ان نظر (الناظر) الى معناه وجده صادقا ، وان نظر الى صنورته وجده كاذبا وليس للأنبياء أن يتكلموا مع الخلق الا بضرب الأمثال ، لأنهم كلفوا أن يكلموا الناس على قدر عقولهم » .

والمقارنات والموازنات . ولعل جانبا كبيرا من هذه الشهرة قد جاء أيضا من سيرورة آرائه العامة بين الناس لا من توفر جمهور الناس على قراءة كتبه قراءة منظمة . لقد كانت معرفتي الأولى بالغزالي من طريق نسخة من كتابه « احياء علوم الدين » وجدت في مكتبة أهلى وعليها شواهد من مرور الزمن ولكن أطراف أوراقها كانت لا تزال غير مقصوصة .

ولم تكن شهرة الغزالي في الغرب المسيحي ، في العصور الوسطى (٣) - بين المفكرين على كل حال - أقل من شهرته عند الفقهاء والفلاسفة بين المسلمين في المشرق والمغرب .

والغزالي متعدد نواحي الشخصية (٤) ، لا شك في ذلك . ثم ان هذا التعدد يبلغ في بعض الأحيان من التباعد حدا يقضى بالعجب ويؤدي الى الحيرة حينما يأتي الباحث الى الحكم على تراث هذا المفكر العبقري .

والدراسات التي تناول الباحثون بها شخصية الغزالي وآثاره وآراءه كثيرة العدد مختلفة المنازع (٥) . واذا كان من غير المستغرب أن تكون كتب ابن رشد ، وهو فيلسوف عقلي الاتجاه في الدرجة الأولى ، قد أحرقت - أو أعلن أنها أحرقت (٦) ، وذلك استرضاء للعامة وتألفا لهم في حال معينة (٧) - فاننا نكاد نقضى من العجب حينما نعلم أن كتب الغزالي ، وهو الامام المجدد وحجة الاسلام ، قد أحرقت أيضا (٨) !

(٣) راجع تهافت الفلاسفة (الشواهد بالفرنسية في باطن صفحة الفلاف من اليسار، ثم المقدمة الفرنسية ، ص ٥ - ٧) .

(٤) راجع المجموع «أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، دمشق: شوال ١٣٨٠ هـ - مارس - آذار ١٩٦١ م (نشرة المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - الجمهورية العربية المتحدة) ، القاهرة (مطابع كوستا توماس وشركا) ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م . - راجع الدراسات المختلفة التي تناول الباحثون بها حياة الغزالي وآراءه .

(٥) راجع الحاشية السابقة ، ثم راجع أقوال مؤرخي العلم والادب فيه (تجدها مجموعة في «سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه» ، تأليف عبد الكريم العثمان ، دمشق، دار الفكر ، بلا تاريخ . انظر مثلاً ما قال عنه ابن الجوزي (ص ٦٠) ، وأبو علي الصميرفي تأليف القاضي عياض (ص ٧٠) ، الخ .

(٦) دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة الانكليزية الثانية ٣ : ٩١٠ ، الترجمة العربية ١ : ١٦٧) .

(٧) المرجع السابق .

(٨) سيرة الغزالي لعبد الكريم العثمان (راجع فوق) ص ٧٠ ، ١٢٠ ، الخ .

بحث الباحثون في الغزالي فقيها وصوفيا وفيلسوبا وصاحب نظرية من نظريات المعرفة فمدحه نفر منهم وانتقده نفر آخرون - مع شدة حبه اياه واحترامهم له (كإبن طفيل (٩) - كما مدح هو الفلسفة من وجه ثم ذمها من وجه آخر ، وكما رفض وهو أيضا حاكم العقل ثم اتخذه معيارا في المعرفة . ولقد أبى الغزالي أن يكون المبشر معرفة إلا من طريق انشراح - على لسان الانبياء الموحى اليهم - ثم استعرض طرق المعرفة وقبل كثيرا من وجوهها . غير أنه كان في ذلك كله عظيم الانصاف لخصومه ، من المتكلمين والفلاسفة ، حينما كان يقرر علومهم وطرق معرفتهم وافية بمرادهم هم غير وافية بمراده هو . ثم انه كان مخلصا جدا حينما قصر مقصوده على الجانب الالهي من أقسام الفلسفة (١٠) .

ويمر الباحث في كتب الغزالي فيجد فيها تفاوتا كبيرا - وقد يكون هذا التفاوت في الكتاب الواحد - . وإذا نحن سكتنا عن تجريح ابن رشد للغزالي في هذا الميدان ، لأن ابن رشد وضع كتابه « تهافت التهافت » للرد على كتاب الغزالي « تهافت الفلاسفة » ، فاننا لا نستطيع أن نمر بتجريح ابن طفيل للغزالي صامتين . جاء ابن طفيل في كتابه « حي بن يقظان » على ذكر الغزالي (١١) فقال :

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي، فهو (فيها) - بحسب مخاطبته للجمهور - يربط في موضع ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها . ثم ان من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب « التهافت » انكارهم لحشر الأجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال في أول كتاب الميزان : « ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع » ثم قال في كتاب المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وان أمره انما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأنعم النظر فيها .

(٩) قصة حي بن يقظان (نشرها مكتب النشر العربي ، دمشق) ، دمشق (مطبعة ابن زيدون) ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م . ص ٥ .

(١٠) المنقذ من الضلال والموصل الى ذى العزة والجلال (نشرة مكتب النشر العربي، دمشق ، دمشق (مطبعة ابن زيدون) ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٤ م ، ص ٣٢ .

(١١) قصة حي بن يقظان ، ص ١٧ وما بعدها .

وأحببت أن أدرس أسباب هذا التفاوت في مصنفات الغزالي (١٢) ،
فظهر لي مما كان الغزالي نفسه قد وصف به جانبا من أحواله - أنه كان
مصابا بمرض مزاجي نفسي معا هو الكنظ أو الغنظ : Depression

والكنظ والغنظ هبوط في القسوى الجسمانية والعقلية ينتج منه
اضطراب نفسي ، ويتسم صاحبه بالقلق والسويدة . وهذا المرض يظهر عادة
بعد الثلاثين - وخصوصا بين الخامسة والأربعين والخامسة والخمسين ثم
هو يمتد من ثلاثة أشهر الى ستة . وهو قابل للشفاء ، ولكن شفاؤه لا يمنع
عودته مرة بعد مرة . وتتألف مدة هذا المرض من فترات يتعرض المريض
في أثنائها لأزمات خفيفة أو حادة ، متقاربة أو متباعدة . وقد تمر على
المريض بالكنظ فترات يبدو فيها كالصحيح .

في أوائل هذا المرض تضعف الذاكرة ويتشتت الفكر ويفقد المريض
لذة الاهتمام بالدنيا ثم يأبى الجهد ويخاف حمل التبعة ويجبن عن الجزم
في الأمور ، ويعظم تردده فربما ترجح بين الشك والاعتناع مرارا في
اليوم الواحد .

وتلج على المريض بالكنظ ذكريات الماضي وتتجسم في خياله الأخطاء
اليسيرة ويأس من كل اصلاح ويستولى عليه قلق شديد . ومع أن تفكير
المريض يبطئ فان تأمله في أحواله الشخصية يظل ناشطا فتتوارد عليه
الحواطر المؤلمة ثم يميل الى سرد حكاية حاله بالتفصيل على الآخرين .

وتعظم أوهام المريض ويدركه مركب النقص فيشعر في نفسه حيناً
أنه أعظم الناس ذنباً أو شقاء أو يرى نفسه مهملاً فيجب أن يبتعد عن عين
الناس . وربما خيل اليه أن الناس يحقرونه أو يكيدون له أو يتهامسون
عليه . ثم يضطرب نومه ويخف ويفقد الشهوة للطعام .

وقد أردت في أول الأمر أن أتبع فترات الصحة والمرض عند الغزالي
في مصنفاته لأجعل من مقال هذا « خطا بيانيا » لحالته الصحية . ولكن
بدأ لي وشيكا أن هذا التتبع يحتاج الى باحث يبدأ به حياته الثقافية ،
فقد يحتاج هذا الباحث الى بضع سنوات ليرتب مصنفات الغزالي ترتيبا
تاريخيا ثم يعود الى كل مصنف منها فيفرق مواده على الفترات المختلفة .

(١٢) أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده : البحث رقم ١٣ (رجوع

الغزالي الى اليقين) ص ٢٩٥ - ٣٤٠ .

وهذا أمر أن لم يكن عسيرا جدا فإنه معقد لايلين الا على المدى الطويل . من أجل ذلك سأكتفى هنا بالإشارة الى معالم من هذا الموضوع تكون كالنموذج . وأرجو أن يقيض الله للغزالي باحثا شاملا يفحص في ذلك حقه . أما أنا فسأكتفى هنا بثلاثة كتب من كتب الغزالي صغير ووسط وكبير : المنقذ من الضلال وتهافت الفلاسفة وأحياء علوم الدين على التوالي مشيرة الى ما فيها من التفاوت - على غاية من الإيجاز طبعاً - وخصوصاً في ما كان الغزالي قد شرطه على نفسه في البحث ثم خالفه مخالفة واضحة . وعندى أن هذا التفاوت لم يقع في كتب الغزالي لأن الغزالي أحب أن يخدع قراءه ولا لأنه كان قليل العلم بالموضوعات التي عالجها . ان رأيي هو أن الصواب الجميل في كتب الغزالي كان من نتاج فترات صحته وان الخطأ الفاحش كان من نتاج فترات المرض التي كانت تنتابه والتي كانت من طبيعة مرض الكنظ الذي صلب الغزالي مدة طويلة .

أولاً : في كتاب المنقذ من الضلال (١٣) :

ألف الغزالي هذا الكتاب سنة ٥٠٢ هـ (١١٠٨ - ١١٠٩ م) - في أواخر حياته . وقد قدمته هنا لأن الغزالي أشار الى مرضه اشارات واضحة ثم بسط القول في الأعراض التي لازمته في أول الأمر ثم جعلت تنتابه بين الحين والحين .

في يوم من أيام الصحة التي نعم بها الغزالي وافته رسالة من رجل من المسلمين يسأله فيها عن العلوم القديمة (انفسية) وما يمكن أن يكون لها من الضرر على الدين والمتدينين . ويبدو أن هذا الرجل كان يعرف شيئاً مما عاناه الغزالي في حياته الروحية والجسدية فطلب منه أن يخبره أيضاً كيف استطاع أن يصل الى الحق من خلال الشكوك الكثيرة التي يتعرض لها لانسان في أثناء الدراسة لكتب الفلسفة وللمذاهب الدينية . أو لعل الأمر كله كان من باب التجريد البلاغي : وأن الغزالي قد تخيل أن سائلاً سأل ذلك ليتخذ ذلك السؤال متكناً لسرد قصته على الناس) .

بدأ الغزالي كتاب المنقذ بمقدمة استعرض فيها حال نفسه استعراضاً موجزاً بارعاً (ص ٣ - ١٥) في نحو ألف كلمة أو تزيد قليلاً . وقد قرر في هذه المقدمة ما يلي :

(أ) وجوب البحث عن وجه الحق في المعتقد الانساني بقطع النظر عن المذهب الذي وجد عليه الباحث نفسه لما تنبعت فيه الرغبة في البحث وتمت فيه القدرة على ذلك .

(ب) ان المذاهب والأخلاق أمور اجتماعية ينشأ عليها الطفل بالتلقين ثم يستمر عليها بعد ذلك بالعادة .

(ج) العلم اليقيني هو المعرفة التي لا يمازجها شك . واذا ثبت العلم بالعقل ، فان المعجزات الظاهرة (قلب الحجر ذهباً وقلب العصا ثعباناً) لا تبدل شيئاً من صحة المعرفة الثابتة من طريق العقل .

(د) اعتماد الأمور الجلية من المعرفة (من الأمور المحسوسة أو المحسوبة أو المعقولة) وقياس كل أمر مشكل غامض بأحدها .

(هـ) أدرك أن الحواس تخدع وأن العقل قاصر عن معرفة ما لا يقع في نطاقه .

ثم ان الغزالي أدرك أن سبل المعرفة المألوفة (الرواية أو التلقين ثم الحس ثم التفكير أو العقل) ليست وسائل مأمونة خالصة من كل شك وشبهة . وبما أن الغزالي لم يكن يعرف غير هذه السبل (أو لم يكن في زمانه غيرها) فانه قد بقي في الشك والحيرة (في ما يتعلق بالمعتقد الذي ورثه عن أبويه وأساتذته) مدة طويلة لا يدرى ما يفعل .

وأخيراً رجع الغزالي الى يقينه الأول (وفي قصة طويلة) بنور قذفه الله في قلبه بلا نظم دليل ولا ترتيب كلام .

هذا النور الذي قذف في قلب الغزالي (هذا الحدس الطبيعي) كان الغزالي فيه عبثاً أكثر من سابقه القديس أغسطينوس (ت ٤٣٠ م) ومن لاحقه ديكارت (ت ١٦٥٠ م) . ان القديس أغسطينوس قد نصح لمن يجد نفسه في شك من أمره أن يرقى بنفسه الى مصدر النور الآلهي حتى يطلع على اليقين . ان أغسطينوس هنا لم يأت بشيء ، لأن الذي يستطيع أن يرقى بنفسه الى مصدر المعرفة يكون عارفاً بوجود المعرفة وبمصدرها وبوجودها ثم يكون مالكا لأمره ولا يكون شاكاً . ان التلميذ الصغير حينما يعلم أن ضرب ١٣ في ٢٧ ليس ٢٥٠ مثلاً يكون عالماً ولو لم يعرف الجواب الصحيح ! ان المعرفة هي التمييز بين الخطأ والصواب . ومعرفة الخطأ خطوة ايجابية كمعرفة الصواب سواء بسواء .

ثم ان الغزالي كان أحسن من ديكارت أيضا في ذلك . لما زعم ديكارت أنه يشك في كل شيء ولكنه لا يشك في أنه يشك لم يكن شاكاً ، بل كان واعياً للقضية التي كان يعالجها .

من أجل ذلك كله كان الغزالي - من الناحية الشكلية على الأقل : الرجوع الى اليقين بوسيلة لم يرفضها من قبل - أحسن عبقرية من أغسطسينوس وديكارت ، وان كان بإمكاننا أن نجد في تخريج الغزالي لشكه ثم لرجوعه الى اليقين ثغرة أو أكثر من ثغرة .

ثم ان الغزالي يرى أن المقدمة الوجدانية (في مطلع كتاب المنقذ) غير كافية للقارئ فسيتعرض أصناف الطالبين (طبقات الباحثين) من علماء الكلام الذين كان همهم الأول الدفاع عن العقيدة بالرأى الشخصي والنظر الفلسفي ثم الباطنية (المتطرفين من الشيعة - الاسماعيلية) الذين يهملون الرأى الشخصي ويكتفون بالأخذ عن الامام (من الرجل الذي يتبعونه) اعتقاداً بأن كل ما يأتي به الامام هو وحده الصواب ، ثم الفلاسفة الذين يوازنون بين الأحوال والقرائن ليتوصلوا الى وجه الحق بالبراهين المنتزعة من المنطق ، ثم الصوفية الذين يدعون (وكلمة يدعون للغزالي نفسه) أن معرفتهم وحدهم صحيحة لأنهم يصلون اليها من كشف الله لهم عن الغيب .

ويستعرض الغزالي خصائص أصحاب هذه الطبقات وعلومهم ويميز حسناتهم من سيئاتهم ثم يبين أثر ذلك كله في عوام الناس بما لا مزيد عليه من الدقة والاصابة والانصاف (ص ١٦ - ٦٩) . غير أنه يذكر في أثناء ذلك (ص ٢٣ - ٢٤) أنه حصل الفلسفة بالمطالعة الشخصية من غير استعانة بأستاذ ، وفي أوقات فراغه المختلصة ، واطلع على منتهى علومهم في أقل من سنتين . والواقع أن الغزالي كان يدرس الفلسفة منذ مطلع حياته (وعلى أساتذة أيضا) ، ولكنه عاد في مدى سنتين الى ترتيب مواده للرد على الفلاسفة . هذه « الوثبة الفخورة » التي يدعيها الغزالي لنفسه ظاهرة من أعراض الكنظ يتوهشم المريض أمراً على غير حقيقته ثم يعمله تعليلاً مستأنفاً بحسب رغبته الراهنة .

وفجأة يجانب الغزالي العقل والمنطق اللذين أخذ بهما نفسه منذ مطلع كتاب المنقذ فيتكلم (ص ٦٩ وما بعد) على الصوفية الذين يشاهدون في يقظتهم « الملائكة ويسمعون منهم أصواتاً » . ثم يقول (ص ٧٠) :

«وكرامات الأولياء على الحقيقة بدايات الأنبياء» . كما يقول (ص ٧٥) :
 «ان من الناس من يسقط مغشيا عليه كالميت ويزول عنه احساسه وسمعه
 وبصره فيدرك الغيب» . في هذه الصفحات يكون قد لحقت الغزالي فترة من
 فترات مرضه فيتكلم كلاما بعيدا عن الشروط التي كان قد شرطها على
 نفسه في تحديد العلم اليقيني . فإذا كانت معرفة الغيب (المعرفة
 الصحيحة) تتأتى في رأى الغزالي بمثل هذه الوسيلة (غيبة رجل من
 الناس العاديين عن عالم الحس) فلماذا شغل الغزالي نفسه باستعراض
 طرق المعرفة وبالتمييز بينها بالأدلة والبراهين وبجعل كل سبيل من سبل
 المعرفة يصدق في نطاقه الخاص به ؟ لقد كان الاولى بالغزالي أن يقف في
 كتاب المنقذ في أعلى الصفحة التاسعة والستين !

ثانيا - تهافت الفلاسفة (١٤) :

وقبل أن يؤلف الغزالي كتابه «تهافت الفلاسفة» وقف موقفا في ذروة
 من ذرى العبقرية . لقد أعلن أنه لا يجوز لانسان أن يفند رأيا قبل أن
 يبسطه بسطاً كافياً ، فألف كتاب «مقاصد الفلاسفة» وعرض فيه علوم
 الفلسفة (ماعدا الرياضيات) كما يحب أصحابها أن يعرضوها . ولقد
 كان موقفا في عرضه هذا حتى عوتب في ذلك وقيل له : انه قد فهم
 الفلسفة وحببها الى الناس أحسن مما يستطيع أصحابها أن يفعلوا !

يبدأ الغزالي كتاب «تهافت الفلاسفة» بديباجة في جانب من جوانب
 علم النفس فيها أن الشبان (الذين لم يبلغوا النضج ولم يستوفوا بعد
 القسط الضروري من الثقافة) يؤخذون بالاسماء الغريبة وبالآراء التي
 توافق طبعهم في الثورة على كل شيء لا يحتملون التقيد بأصوله وقواعده
 ثم يميلون الى اهمال وظائف الدين لأنها في رأيهم أشياء قديمة تليق
 بالشيوخ والجهال . وهذا شيء لم يكن قاصرا على زمن الغزالي ، بل هو
 مألوف في كل زمان ومكان . ثم هو في أيامنا قد بلغ الى أبعد ما عرفه
 البشر ، فيما أحسب . ان لنفر من الشبان المعاصرين لنا سلوكا ليس فيه
 من مهاني الانسانية شيء .

ثم يصدر الغزالي كتابه هذا بأربع مقدمات قصار لا تقل في مرتبة
 العبقرية عن الديباجة . يقول في آخر المقدمة الرابعة (ص ١٦) : وفي الرد

على الفلاسفة نورد عبارات «المنطقيين» ونصبها في قوالبهم ونقتفى آثارهم لفظا لفظا ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم ، أعني بعباراتهم في المنطق ، ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الاوضاع في ايساغوجي وقاطيغورياس - والتي هي أجزاء من المنطق ومقدماته - لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الالهية » .

والغزالي هنا مصيب في أمرين :

(أ) ان العلوم الالهية (علم ما بعد لطبيعة) لا تعبر نفسها كثيرا للمنطق الانساني ، لأن معظمها بديهيات ومبادئ أولية بسيطة لا يمكن أن تقاس قياسا صحيحا بالمقدمات المركبة .

(ب) ان الباحث يضع أحيانا أسسا لبحوثه ويأمل أن يقيم عليها جميع القضايا التي يريد معالجتها . ولكن البحث في تلك القضايا سرعان ما يتشعب ويستعصى على تلك الأسس . فإذا أصر الباحث على أن يقيد جميع قضاياها بجميع تلك الأسس أصبح البحث كله طويلا مملا . أضف إلى ذلك أن المنطق آلة ، وليس غاية ، وقد يكون عدد من جوانب قضية من القضايا صحيحا بنفسه واضحا لا يحتاج إلى تصحيح بالمنطق ولا إلى توضيح .

وينطلق الغزالي مع المسألة الأولى في كتاب «تهافت الفلاسفة» (في ابطال قول الفلاسفة بقدوم العالم) باستعراض آراء الفلاسفة وبراهينهم على ما يقولون ثم يلجأ إلى طريقة عبقرية : انه لا يحاول تفنيد القضايا نفسها ، لأنه يوافقهم في عدد منها ، ولكنه يحاول تفنيد براهينهم . والغزالي مصيب في اعتقاده أنك إذا فندت البراهين التي تقوم عليها قضية ما ، فإن تلك القضية تبطل حينئذ من تلقاء نفسها .

وفي كتاب « تهافت الفلاسفة » مواقف عبقرية جمة :

(أ) سفه الغزالي رأى الفلاسفة القدماء (اليونان) في أقوالهم ان السماء (مجموع الاجرام السماوية) بجملتها كجسم الحيوان الواحد ، وان للسماء نفسا كلية تحركها ، وأن الكواكب - بما لها من النفوس الجزئية - معلقة على الغيب وأنها تدل على الحوادث الارضية المقبلة (ص ٢٣٩ وما بعد) .

(ب) يرى الفلاسفة أن الحواس التي لها أعضاء ظاهرة (كالسمع والبصر) تضعف قواها بعد الأربعين ، بينما القوى العقلية في أكثر (الحيان) تقوى (ص ٣٢٣) .

ويرد الغزالي على هذا الرأي ردا صحيحا مقنعا . أنه يقول :

« نقصان القوى وزيادتها لها (اقرأ : لهما) أسباب كثيرة لا تنحصر ، فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الآخر ؛ وأمر العقل أيضا كذلك . . . كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشم من بعضها والسمع من بعضها والبصر من بعضها لاختلاف في أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه . فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات (الاذن ، العين ، النخ) يختلف في حق الأشخاص وفي حق الأحوال . . . فهذه الأسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الأمور الى مجارى العادات فلا يمكن أن يبنى عليها علم موثوق به لأن جهات الاحتمال التي تزيد به القوى أو تنقص لا تنحصر فلا يورث شيء من ذلك يقينا » (ص ٣٢٥ - ٣٢٦) .

(ج) للغزالي في السببية لفظة بارعة (ص ٢٧٧ وما بعد) فهو يقول : «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا . . . مثل الثرى والشرب والاحتراق ولقاء النار والشفاء وشرب الدواء . . . وان اقترانهما (انما هو) لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق لا لكونه (لكون ذلك الاقتران) ضروريا في نفسه غير قابل للفرق (بين الاسباب الظاهرة لنا وبين حدوث المسببات بأسبابها الحقيقية) ، بل في المقدور (في قدرة الله) خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة . . . و (لكن) النظر في هذه الأمور الخارجة على الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحدا هو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقات النار ، فاننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقات النار . وهم (الفلاسفة) ينكرون جوازه » .

والعبرة في هذه اللفظة تتجلى في وجوه :

من هذه الوجوه توهم عوام الناس أن اقتران حادثين دليل على أن احدهما سبب للآخر كذهاب الليل ومجيء النهار (فليس أحدهما سببا للآخر ، ولكن لهما كليهما سببا واحدا) . ومثل السقوط من شاهق

والموت أحيانا (فقد يسقط انسان من شاهق ولا يصاب بأذى ، وقد يموت انسان اذا سقط من علو ذراع ، وقد يموت من غير أن يسقط من مكان ما ، كما هو مشاهد في الواقع) • وكذلك ربما شعر الانسان بالشبع (بعدم الحاجة الى الطعام في وقت الطعام المعتاد) من غير أن يكون قد أكل شيئا (بل لأن حالة نفسية من حزن أو فرح أو خوف أو نسيان قد آتت عليه) • ومن هذه الوجوه التذكر الذي يجعلنا نربط بين عدد من الحوادث وبين عدد آخر منها : لقد استقر في ذاكرة البشر أن الانسان (أو الحيوان) الذي تحز رقبتة (وهذا مثل استخدمة الغزالي) يموت • وهذا مشاهد مألوف • ولكن قد يتفق أن تحز رقبة انسان أو حيوان حزاً معيناً ثم يبقى حياً ، كما يتفق كثيراً أن يموت انسان أو حيوان من غير أن تحز رقبتة ومن غير أن يتعرض لحز في عضو ما من أعضائه • وإذا كان جانب من جوانب فلسفة دافيد هيوم (ت ١٧٧٦ م) يقوم على هذه الفكرة (المعرفة من طريق التذكر) ، فلماذا لا تكون اللفتة الى هذا الجانب الفلسفي عند الغزالي - الذي توفي قبل هيوم بستمائة وخمسة وستين عاماً - عبقرية ؟

ومن هذه الوجوه أن الغزالي أدرك أن للاحتراق أشكالاً عديدة وأن لهذه الاشكال العديدة أسباباً بعدها • فيجوز عند الغزالي (وعندنا أيضاً) أن يقـع حريق من غير وجود النار التي هي في مألوفنا سبب الحريق (وهي في الحقيقة سبب من أسباب الحريق) •

ومن هذه الوجوه أن الغزالي قد ميز بين الأسباب الحقيقية والأسباب الظاهرة في وقوع الحوادث • ودليل ذلك قول الغزالي نفسه (ص ٢٧٨) : « ... يدعى الخصم (المدافع عن رأى الفلاسفة) أن فاعل الاحتراق هو النار فقط ا وليس له (للخصم) دليل (على أن النار فاعل الاحتراق) الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار • والمشاهدة تدل على الحصول عنده (عند ملاقة القطن للنار) ولا تدل على الحصول به (حصول الاحتراق بالنار) وأنه لا علة له سواه (ولا تدل أيضاً على أنه لا علة للاحتراق الا ملاقة القطن للنار) (ص ٢٧٩) •

ومن هذه الوجوه تنبه الغزالي الى السبب الحقيقي للحوادث (كالاستعداد في بعض الأجسام للاحتراق قبل أن تستطيع النار أن تفعل في ذلك الجسم فعلها) • وهذا واضح في كتاب « تهافت الفلاسفة » فقد قال الغزالي مثلاً (ص ٢٨٢) :

« وانما افترقت المحال (الأمكنة: الأجسام التي تنقلب من حال الى حال) »

فى القبول لاختلاف استعدادها ، فان الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حنى يستضىء به موضع آخر . والمدر (الطين) لا يقبل ذلك
وبعض الأشياء يلين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار (كالثوب الذى يلبسه القصار (١٥) يبيض : يذهب لونه لكثرة تعرضه للشمس !) وبعضها يسود كوجهه (كوجه القصار الذى يتعرض للشمس كثير) . والمبدأ واحد والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات فى المحل (فى الأجسام المختلفة) . وإذا كان (ذلك) كذلك ، فمهما عرضنا النار بصفقتها (ثم) فرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق احدهما دون الأخرى ؟

(د) ولعل أبرع لفتات الغزالي رأيه فى نقصان جسم الشمس :

يورد الغزالي قولاً لجالينوس هو (ص ٨٢) : « قال (جالينوس) : لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول فى مدة مديدة . والأرصاء الدالة على مقدارها ، منذ آلاف السنين ، لاتدل الا على هذا المقدار (الذى هو للشمس الآن - فى أيام جالينوس) . فلم لم يدبّل (الشمس) فى هذه الآماد الطويلة دل ذلك على أنها لا تفسد (تبطل) وتنعدم ؟ »

واعترض الغزالي على جالينوس فى قوله هذا وفند برهانه بمقدمات منطقية صحيحة ولكن شكلية ، كما سأعترض عليه بأدلة طبيعية . وأنا هنا أريد أن أكتفى برأى الغزالي فى الجانب الطبيعى من نقصان حجم الشمس على المدى المديد . قال الغزالي (ص ٨٣) :

(لو سلمنا بقول جالينوس) وأنه لا فساد الا بالذبول ، فمن أين عرف (جالينوس) أنه ليس يعترى (الشمس) ذبول ؟ وأما التفاته الى الأرصاد (التى ذكر جالينوس أنها لم تدل على نقص فى الشمس) فمحال ، لأن (الأرصاد) لا تعرف (لا تدل على) مقادير (الشمس) الا بالتقريب . والشمس التى يقال انها كالأرض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب من (ذلك) ، لو نقص منها مقدار جبل مثلاً لكان لا يبين (نقصانها ذلك المقدار) للحس . فلعلها فى الذبول ، و (لعله الى الآن قد نقص منها مقدار جبل وأكثر والحس لا يقدر يدرك ذلك ، لأن تقديره

(١٥) القصار : محور (مبيض) الثياب (يعالج النسيج من الخام خاصة حتى يذهب لونه الاسمر الاكمد ويصبح أبيض ناصعاً .

فى علم المناظر (١٦) : لم يعرف الا بالتقريب . كما أن الذهب والياقوت مركبان من العناصر (١٧) عندهم (عند الفلاسفة) وهى قابلة (اقرا : وهما قابلان) للفساد . ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا . فلعل نسبة ما ينقص من الشمس فى مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ما ينقص من الياقوت فى مائة سنة . وذلك لا يظهر للحس . فدل (ذلك) على أن دليل (جالينوس) فى غاية الفساد .

ونأتى الآن الى آراء وأقوال (فى كتاب « تهافت الفلاسفة ») خالف الغزالي فيها مناحى العبقرية .

إذا كان الغزالي قد لام الفلاسفة لأنهم شرطوا على أنفسهم شروطاً ثم خالفوا هذه الشروط على عدد من القضايا ، اذ لم يستطيعوا الوفاء بها (لأن هذه الشروط لم تثبت عند البحث فى تلك القضايا) ، فمن الانصاف أن نطالب الغزالي بما طالب هو به الفلاسفة وأن نلومه فى المواضع التى لام هو الفلاسفة فيها . ولقد رأينا الغزالي فى جانب من « تهافت الفلاسفة » يفى بما كان قد شرط على نفسه ويناقش الفلاسفة بالعقل وبالبرهان المنطقى ويقابلهم بالجد والانصاف ويعالج القضايا بالتحليل وبالرد على كل قول بمثله .

والذى يبدو أن الغزالي يقف فى معظم قضايا الفلسفة موقفا محايدا (ولقد سمعناه هو نفسه يقول فى كتاب « المنقذ من الضلال » أن عددا من قضايا العلم والفلسفة لا تتعلق بالدين لا نفيا ولا اثباتا) . غير أن هنالك أربع قضايا لا يقبل الغزالي فيها رأيا غير رأى الأشعرية :

(أ) علم الله بكل ما يحدث فى هذا الوجود من الكليات العقلية والجزئيات المادية .

(ب) اطلاع الله تعالى أنبياءه على ما يشاء من الغيب واطلاع الأولياء على شئ من ذلك .

(١٦) علم المناظر : علم البصريات (رؤية الاجسام من بعد اما بأداة من العدسات البلورية او بحساب الرواية .

(٧) الذهب عنصر . اما الياقوت فهو حجر من الاحجار (اقرا : الحجاره) الكريمة، وهو أكثر المعادن صلابة بعد الالماس (اقرا : الماس) ، ويتركب من أوكسيد الألمنيوم .. (المعجم الوسيط ٢ : ١٠٧٩) .

(ج) أن الآخرة صورة مثلى للدنيا ، وأن كل ما سيجرى فيها هو شبيه بما جرى ويجرى في هذه الدنيا ولكن على غاية من العدل والدقة والنعيم أو العقاب .

(د) أن المعجزة تكون خارقة للعادة للطبيعة ، لأن انكار المعجزات. تقييد لارادة الله أن يفعل ما يشاء وإبطال للنبوة إذ لا يكون للنبي (بعد. إبطال المعجزة) فضل على سائر البشر الذين يعملون الأعمال المختلفة بما وهبوا من القوى البشرية المألوفة أو النادرة .

ألف الغزالي كتابه « مقاصد الفلاسفة » (لتفهم آراء الفلاسفة كما يريدون هم أن تفهم) سنة ٤٨٧ هـ (١٠٩٣ - ١٩٠٤ م) ثم ألف كتابه « تهافت الفلاسفة » (لنقض آراء الفلاسفة بتفنيد براهينهم) في القسم الأول من سنة ٤٨٨ هـ . ولقد ذكر الغزالي في كتاب « المنقذ من الضلال » أن شعوره بالمرض (مرض الكنظ) بدأ في رجب من سنة ٤٨٨ هـ (تموز - يوليو ١٠٩٥ م) . غير أن هذا لا يعنى أنه لم يكن مريضاً قبل ذلك (وإن كان هو لم يذكر لنا أنه كان يشعر بأعراض مرضية) . فالغزالي ، إذن ، قد ألف كتاب « تهافت الفلاسفة » وهو مريض ولكن قبل اشتداد المرض عليه اشتداداً يمكن أن يشعر هو به شعوراً واضحاً . وبما أن مرض الكنظ يتألف من فترات صحة وفترات انحراف مزاج ، فإن بإمكاننا الآن أن نفرق بين المقاطع التي دونها الغزالي في « تهافت الفلاسفة » في فترات الصحة (ومنها المقاطع التي سبقت الإشارة إليها : انكار القول بأن السماء حيوان ، وتفنيد رأى جالينوس في أن الشمس لا تنقص ، الخ) وبين الأقوال والآراء التي أوردها في هذا الكتاب نفسه في فترات انحراف المزاج .

نمر في كتاب « تهافت الفلاسفة » بالديباجة (ص ٣ - ٧) وبالمقدمات الأربع القصار (ص ٨ - ١٧) وبفهرست مسائل الكتاب (ص ١٨ - ٢٠) ثم بمسألة قدم العالم (ص ٢١ - ٩٤) وننتقل إلى مسألة « في تلبيسهم (تلبيس الفلاسفة ، أي خداعهم) بقولهم أن الله فاعل العالم وصانعه ، . . (ص ٩٥) ولا نكاد نلمح أن الغزالي يخرج على الأصول المنطقية التي شرط على نفسه الأخذ بها في الرد على الفلاسفة .

وفي الصفحة ١٢٠ يبدأ الغزالي بالانحراف عن الجادة التي خطها

لنفسه في مقدمات الكتاب: يبدأ بترك البراهين المنطقية التي هي من جنس براهين الفلاسفة ليستخدّم الجدل الشخصي ويستشهد بآيات القرآن الكريم وبالدعوة الى تقليد الانبياء (مما لا يدخل في براهين الفلاسفة) . ثم يستعمل الألفاظ والعبارات الخارجة على اللياقة ، نحو :

— المغرورين بعقولهم زاعمين (ص ٢١) .

— هذه الأوضاع الباردة والتحكّات الفاسدة ، ولكن كيف لا تستحيون ؟ (ص ١٢٩) .

— ولست أدري كيف يقنع المجنون نفسه بمثل هذه الأوضاع (ص ١٣٠) .

— خزيًا لهذا المذهب ، ولو أنه في غاية الركاسة (ص ١٨١) .

— مع اقتحام هذه المخازي (ص ١٨٢) .

— الحماسة ظاهرة في هذا الكلام (ص ١٨٤) ، الخ .

لا ضرورة للاستمرار في الاستشهاد بمثل هذه الأقوال التي تحتلّل التأويل ما دام الغزالي نفسه قد أعلن صراحة — في بعض فترات انحراف مزاجه ، طبعاً — أنه لم يؤلف كتاب « تهافت الفلاسفة » للبحث عن وجه الحق بل لتهديم آراء الخصوم ، فقال (ص ١٧٩ — ١٨٠) : « نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين . ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لاثمهيده الحق » .

ثم يسلم كتاب « تهافت الفلاسفة » من مثل هذه المآخذ حتى نصل الى الصفحة ٢٦٠ فنرى الغزالي يقول (ص ٢٦٠ — ٢٦١) : « بم تنكرون على من يقول أن النبي يعرف الغيب بتعريف الله على سبيل الابتداء (من غير أن يطلب النبي ذلك) ، وكذا من يرى المنام فانما يعرفه (يعرف الغيب) بتعريف الله أو بتعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شيء مما ذكرتموه . . . وانما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لا من العقل (راجع ص ٢٦٥) .

ومن الغريب أن الغزالي الذي جعل للمنامات هنا هذا الحكم الثابت كان قد أساء الظن بالمنامات من قبل — قبل مائة وخمسين صفحة — فقال (ص ١١٦) : « ما ذكرتموه تحكّات ، وهي على التحقيق ظلمات بعضها فوق بعض لو حكاها الانسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ، أو

ورد جنسه في الفقهيات - التي قصارى المطلب فيها تخمينات - لقييل انها ترهات » .

وبينما كان الغزالي يرى أن قلب الحجر ذهباً وقلب العصا ثعباناً لا يمكن أن يقوموا حجة على صحة ما يخالف العقل (ص ٢٨٤ ، راجع المنقذ ٨) ، نراه يقول (ص ٢٧٥ - ٢٧٦) : نحن ننكر على الفلاسفة منعهم قلب العصا ثعباناً » . وكذلك ينكر الغزالي تلازم اقتران الأسباب بالمسببات تلازماً بالضرورة لأن اقتران الأسباب بالمسببات ضرورة يعنى نفى المبدأ الذى « ينبنى عليه اثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً » (راجع ص ٢٧١ ٢٧٢) .

وبينما نجد الغزالي ، فى بعض أحواله ، لا يؤمن الا بالعقل - أو يجعل للعقل نطاقه الذى تصدق فيه أحكامه على الأقل (فى الكلام على الشك واليقين ، فى « المنقذ من الضلال ») - نراه فى بعضها الآخر يجعل التواتر (اجماع نفر كثيرين على رواية أمر واحد من وجه واحد) دليلاً ومن أدلة الصحة (ص ٢٩٠) . وفى مثل هذه الحال الثانية يصدق الغزالي بالمشعوذين ويرى أن بإمكانهم معرفة الغيب وبمقدورهم أن يؤثروا من طريق القوى الروحية فى الوقائع المادية . قال (ص ٢٩١) :

« حتى توصل أرباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية فاتخذوا أشكالاً من هذه (الخواص المعدنية) الأرضية وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً من الطوالع (١٨) وأحدثوا بها أموراً غريبة فى العالم ، فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد ، و (ربما دفعوا) البق عن بلد (آخر) ، الى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلسمات » .

ثم يستقيم كلام الغزالي ، فى كتاب « تهافت الفلاسفة » مرة أخرى ، حتى يصل الى الصفحتين الأخيرتين فيه ، فإذا به ينقض ما جاء فى الكتاب كله من الغاية من تأليفه . كان الغزالي قد بنى كتابه « تهافت الفلاسفة » على عشرين مسألة : ثلاث منها تكفر من يقول بها ، وسبع عشرة تبده . فلما انتهى من جميع مناقشاته القائمة على التكفير فى القضايا الثلاث

(١٨) الطالع : النجم الذى يبود فوق الافق فى وقت معين ويربط به (فى رأى المنجمين) حدوث أمر فى الأرض . وقت موافق (فى رأى المنجمين) للقيام بعمل ما حترى يكون (فى رأى المنجمين) ناجحاً .

والتبديع في القضايا السبع عشرة بالتفصيل قال انه لا يرى تكفير أحد من أهل البدع (الذين يقولون بالمسائل السبع عشرة) ، وان كان فريق من المسلمين يكفر أهل البدع . ولعله كان يميل الى ذلك . قال (ص ٣٧٧ ، الجملة الأخيرة) :

« وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع وما يصح منه وما لا يصح كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب » .

ثالثاً - أحياء علوم الدين (١٩) :

هنالك عوامل تجعل هذا الكتاب أكثر كتب الغزالي تفاوتاً : ان هذا الكتاب أكبر كتب الغزالي (ولا ريب في أن كثرة الكلام داعية الى كثرة الصواب والخطأ) . ثم ان الغزالي قد ألف هذا الكتاب في فترات مختلفة : بعد سنة ٤٨٨ هـ (١٠٩٥ م) حينما كان مرضه في إبانة .

نبتت فكرة هذا الكتاب في نفس الغزالي « أحياء علوم الدين » تحت وطأة المرض ، اذ كان الغزالي في ذلك الحين شديد التشاؤم (وشدة التشاؤم من أعراض مرض الكنظ) يدلنا على ذلك قوله في المقدمة (١ : ٢) .

« . . العلماء الذين هم ورثة الأنبياء ، وقد شغل منهم الزمان ولم يبق الا المرسمون (٢٠) وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان وأصبح كل واحد منهم يعاجل حظه مشغولاً ، فصار يرى المعروف منكراً والمنكر معروفاً حتى ظل معلم الدين مندرساً ومنار الهدى في أقطار الأرض منطمساً . . فأما علم الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه في كتابه فقها وحكمة وضياء ونورا وهداية ورشداً فقد أصبح بين الخلق مطوياً وصار نسياً منسياً . ولما كان هذا ثلماً في الدين ملماً وخطباً مدلهماً ، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب .

(٢٠) في القاموس المحيط (٤ : ١٢٠) ترسم هذه القصيدة : ادرسها وتذكرها . وفي المعجم الوسيط (٢ : ٥٦٨) ترسم الشيء : تذكره ولم يحققه . والملموح في قول الغزالي ان المترسمين هم العلماء المقلدون الذين يتقيدون بما فعله غيرهم من غير مقدرة على الاجتهاد في شيء - يتبعون اللفظ وينيب عنهم المعنى المقصود) .

(١٩) نشرته المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، القاهرة (مطبعة الاستقامة) ،

بلا تاريخ .

مهما : احياء علوم الدين وكشفا عن مناهج الأئمة المتقدمين وايضا حيا لمباهى العلوم النافعة عند النبيين والسلف الصالحين » .

يبدأ الغزالي كتابه « احياء علوم الدين » بكتاب (فصل) العلم (العلم والتعلم والتعليم والعقل) وهو ست وثمانون صفحة كبيرة (١ : ٤ - ٨٩) . هذا الفصل في العلم قيم جدا من كل ناحية . فاذا نحن اقتصرنا على المقاطع المتعلقة بوظائف (أعمال ، واجبات) المرشدين المعلم (المربي) وجدناها لب فلسفة التربية ووجدنا الغزالي قد سبق بكثير منها الى ما شرحه ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م) . فمن واجبات المعلم عند الغزالي أن يعامل التلاميذ كأنهم أولاده (فان التلميذ اذا كره المعلم كره العلم الذي يعلمه ذلك المعلم ولم يستطع أن يستفيد منه شيئا) - أن يقوم المعلم بالتعليم على أنه عبادة من العبادات لا يطلب عليه اجرة من المتعلم بل يقصد أن ينال الأجر عليه من الله - أن يحث المتعلمين على طلب العلم لله (للعلم) وألا يرفع أحد تلاميذه الى رتبة (صف) قبل أن يستحق الارتفاع اليها وقبل أن يكون قد أتقن مواد الدراسة التي تسبقها - أن يهذب نفوس المتعلمين بالتلميح لا بالتصريح وبالرحمة لا بالقسوة - ألا يقبح العلوم التي يعلمها زملاؤه ليرفع من شأن العلم الذي يعلمه هو - أن يعطى كل تلميذ من العلم ما يحتمله استعداد كل تلميذ . ويقول الغزالي في التعليق على هذه النقطة : ان كل انسان يعتقد أنه أهل لتعلم كل العلوم مهما كانت دقيقة (صعبة) - أن يتقدم بتلاميذه خطوة خطوة من الواضح الى الأقل وضوحا ومن الأيسر الى الأصعب - أن يعلم التلاميذ بالقدوة (أن يكون للتلاميذ قدوة حسنة فلا يأمرهم بأمر جميل ثم يسلك هو سلوكا مخالفا لما أمرهم به .

وينبه الغزالي في فصل العلم على نقطة مهمة جدا هي ألا يرغب المرشد للجماعة أتباعه في الأعمال الفاضلة من طريق الخرافات و بأن يطعمهم بالأخبار الموضوعة التي تجعل للأعمال القليلة اليسيرة ثوابا كبيرا نادرا . وفي ذلك قال الغزالي (١ : ٣٥) :

« ومن الناس من يستجيز وضع الحكايات المرغبة في الطاعات ويزعم أن قصده فيها دعوة الخلق الى الحق . فهذه من نزغات الشيطان ، فان في الصدق مندوحة عن الكذب » .

وكان الغزالي قد قال قبل بضعة أسطر (١ : ٣٥ أيضا) ، عند

ذكر الأحاديث والآثار من مثل « حضور مجلس علم أفضل من صلاة ألف ركعة - مجلس ذكر (لله) يكفر سبعين مجلساً من مجالس اللهو » :

« اتخذ المزخرفون هذه الأحاديث حجة على تزكية نفوسهم ونقلوا اسم التذكير الى خرافاتهم وذهلوا عن الذكر المحمود واشتغلوا بالقصص التي تتطرق اليها الاختلافات والزيادة والنقص . . ومن فتح هذا الباب على نفسه اختلط عليه الصدق بالكذب والنافع بالضرار . . فليحذر الكذب وحكاية أحوال تومئ الى هفوات أو مساهلات يقصر فهم العوام عن درك معانيها أو عن كونها هفوة نادرة مردفة بتفكيرات (١) متداركة بحسنات تغطي عليها ، فان العامى يعتصم بذلك فى مساهلاته وهفواته ويمهد لنفسه عذراً فيه ، ويحتج بأنه حكى كيت وكيت عن بعض المشايخ وبعض الأكابر ، فكلنا بصدد المعاصى . فلا غرو أن عصيت الله تعالى لأنه قد عصاه من هو أكبر منى » .

الى جانب هذه النظرات الثاقبة الصائبة فى الطبيعة الانسانية وفى علم النفس والاجتماع وأمثالها - مما لمع فى ذهن الغزالي - فى أثناء تأليف « احياء علوم الدين » نجد للغزالي هفوات تناقض هذه الأصول والقواعد التي كان الغزالي نفسه قد وضعها واشترطها فى منهاجه للتأليف . يقول الغزالي فى فصل العلم نفسه (١ : ٢٤) :

« قال الربيع (٢١) : كان الشافعى (٢٢) - رحمه الله - يختم القرآن فى رمضان ستين مرة ، كل ذلك فى الصلاة » .

لقد وقع الغزالي فى ما كان قد نهى عنه . ان القرآن الكريم يقرأ كله قراءة عادية (بلا ترتيل) فى عشر ساعات دأباً . ومعنى الرواية التي قبلها الغزالي أن الشافعى كان يقضى فى كل يوم (فى كل أربع وعشرين ساعة) عشرين ساعة فى قراءة القرآن فى الصلاة وحدها !

ثم يأتى الغزالي بفصل قريب صغير (١ : ١٩٧ - ٢٠٠) يذكر فيه صلاة الصلوات النوافل يوماً بعد يوم من أيام الاسبوع . من ذلك مثلاً قوله (١ : ١٩٩) :

(٢١) الربيع بن سليمان المرادى المصرى صاحب الامام الشافعى وراوى كتبه ، وفق روايته للحديث ضعف . توفى سنة ٢٧٠ للهجرة ٨٨٤ - ٨٨٥ م .
(٢٢) محمد بن ادریس الشافعى أحد الائمة الاربعة وصاحب المذهب الشافعى المعروف باسمه ، توفى سنة ٢٠٤ للهجرة (٨١٩ - ٨٢٠ م) .

« يوم السبت - روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من صلى يوم السبت أربع ركعات يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب مرة ، وقل هو الله أحد ثلاث مرات ، فإذا فرغ قرأ آية الكرسي كتب الله له بكل حرف حجة وعمرة ورفع له بكل حرف أجر سنة صيام نهارها وقيام ليلها ، وأعطاه بكل حرف ثواب شهيد ، وكان (يوم القيامة) تحت ظل عرش الله مع النبيين والشهداء » .

ان هذا الحديث معدود في الأحاديث ذوات السند الضعيف جدا . وليس هو مخالفا للعقل فحسب ، بل هو مخالف لما جاء به الاسلام أيضا ثم لما كان قد شرطه الغزالي على نفسه في التأليف ونصح به لغيره من المؤلفين والواعظين - في كتاب احياء علوم الدين نفسه - (راجع ١ : ٣٥)

وفي كتاب احياء علوم الدين أحاديث كثيرة منها الضعيف ومنها المنكر ومنها الموضوع ثم فيه أيضا أقوال منسوبة الى رسول الله ليس لها أصل حتى في الأحاديث الموضوعه .

ومن الملاحظات العبقريه في احياء علوم الدين قول الغزالي (٢ : ٢٦٤) : « القطب وهو الكوكب الذي يقال له الجدى ، فانه كوكب كالثابت لا تظهر حركته عن موضعه » . ان هذا القول لا يدل فقط على احاطة بعلم الفلك ، بل على اختصاص ودقة نظر . ان نجم القطب (القطب الشمالى) يبدل محله تبديلا كبيرا حتى يصبح في الزمن الطويل قطبا جنوبيا . أنا لا أقول ان الغزالي كان يعرف هذه الحقيقة ، ولكنى أجزم بأن الغزالي كان (في فترات صحته) صافى الذهن ثاقب النظر الى درجة تمكنه من الحس بكثير من حقائق العلم حدسا واضحا .

ثم نجد للغزالي مثل هذا الخبر (٣ : ٢٤٨) :

« حكى انه لما أجذب الناس في مصر ، وعبد الحميد بن سعيد (٢٣) أميرهم ، قال : لأعلمن الشيطان أنى عدوه . فعال (أنفق على) محاولتهم

(٢٣) لم أشر في فهارس «فتوح مصر وأخبارها» (ابن عبد الحكم) ، ولا تاريخ الطبرى وتاريخ ابن الأثير ، ولا في «معجم الانساب والاسرات الحاكمة في التاريخ الاسلامى» (المستشرق زامباور) على اسم عبد الحميد بن سعيد . والارقام الواردة في هذه القصة من الأوهام . اذا كان قد بلى لتجار مصر في ذمة عبد الحميد بن سعيد هذا الف الف (مليون) درهم ، فكيف دفع الى التجار نقدا قبل عقد هذا الدين ؟ واذا كان حلى نسائه بخمسمائة ألف ألف درهم (٥٠٠.٠٠٠.٠٠٠) فكيف كانت ثروته كلها ؟ .

الى أن رخصت الأسعار . ثم عزل عن (مصر) فرحل وللتجار عليه ألف ألف درهم ، فرهنهم بها حتى نساؤه ، وقيمتها خمسمائة ألف ألف . فلما تعذر عليه ارتجاع (الحل) كتب الى (تجار مصر) ببيعها ودفع الفاضل منها عن حقوقهم الى من لن لم تنله صلاته (عطايا) . »

ليس في هذا الخبر شيء من المنطق . ولم أعلم أنا من أين جاء الغزالي بعبد الحميد ابن سعيد !

ويفيض الغزالي في الحكايات لمناسبة ولغير مناسبة - حكايات متفرقة ومجموعة - ومعظمها مما هو غريب ، خلافا لما كان هو نفسه قد أوجب في تأليف الكتب للوعظ وفي كتابه « احياء علو الدين » خاصة . وربما قبل الغزالي الخبر وهو يعلم أنه غير صحيح وأنه لا يجوز الأخذ به ، كقوله (٤ : ٣٣) : « وفي الاسرائيليات أن عالما كان يضل الناس بالبدعة ثم أدركته توبة فعمل في الاصلاح دهرا . فأوحى الله تعالى الى نبيهم » .

فما كان أغنى الغزالي عن الاستشهاد بالاسرائيليات صراحة أو مرة واحدة ، وهي أخبار موضوعة لا أصل لها أدخلها اليهود في تاريخ الاسلام لامانة الدين وهو يؤلف كتابا لاهياء الدين !

وأريد أن أختم هذا المقال بالموازنة التالية :

للغزالي في مطلع كتاب « المنقذ من الضلال » كلام مشهور منه (ص ٤ وما بعد) :

« ان اختلاف الخلق في الأديان والملل ، ثم اختلاف الأمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر غرق فيه الأكثرون . . ولم أزل في عنفوان شبابي . . اقتحم لجة هذا البحر العميق . . واتفحص عن عقيدة كل فرقة واستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع . . وقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمرى وريعان عمرى غريزة من الله وضعتا في جبلي لا باختياري وحيلتي . . فقلت في نفسي انما مطلوبى العلم بحقائق الأمور . فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي . . فقلت : الآن ، بعد حصول اليأس لا مطمح في اقتباس المشكلات الا من الجليات وهي الحسيات والضروريات . . فأقبلت بجهد بليغ أتأمل المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكن

أن أشكك فيها نفسي . فانتهى بى طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضا . . ثم عادت النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن و يقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله فى الصدر .»

ومن الغريب أننا نجد نصا يشبه هذا النص للعالم الطبيعى المشهور فى بحوث اساطير (البصريات ، على الضوء) أبى على الحسن بن الهيثم المتوفى سنة ٤٣٠ هـ (١٠٣٩ م) .

لابن الهيثم مقالة فى سرد أسماء كتبه صدرها بشىء من آرائه فى الحياة وفى الشك واليقين وسبيل المعرفة الصحيحة . نقل هذه المقالة ابن أبى أصيبعة فى كتابه « طبقات الأطباء » (٢ : ٩٠ وما بعد) . فمن أقوال ابن الهيثم فى هذه الرسالة :

« انى لم أزل منذ عهد الصبا مرويا فى اعتقادات هذا الناس المختلفة وتمسك كل فرقة بما تعتقده من الرأى . فكنت متشككا فى جميعه موقنا أن الحق واحد وأن الاختلاف فيه انما هو من جهة السلوك اليه . فلما كملت لادراك الأمور العقلية انقطعت الى طلب معدن الحق ووجهت رغبتى الى ما به تنكشف تمويهاات الظنون وتنقشع غيابات المتشكك المفتون . وبعثت عزيمتى الى تحصيل الرأى المقرب الى الله جل ثناؤه (و) المؤدى الى رضا الهادى لطاعته وتقواه . فكنت كما قال جالينوس - فى المقالة السابعة من كتابه فى حيلة البرء - يخاطب تلميذه : لست أعلم كيف تهيا لى منذ صباى - أن شئت قلت باتفاق عجيب ، وان شئت قلت بالهام من الله ، وان شئت قلت بالجنون أو كيف شئت أن تنسب ذلك - أنى ازدريت عوام الناس واستخففت بهم ولم ألثفت اليهم واشتهيت ايثار الحق وطلب العلم . واستقر عندى أنه ليس ينال الناس من الدنيا شيئا أجود ولا أشد قربا الى الله من هذين الأمرين . قال محمد بن الحسن (٢٤) : فخفضت لذلك فى ضروب الاعتقادات وأنواع علوم الديانات فلم أحظ من شىء منها بطائل ولا عرفت منه للحق منهجا ولا الى الرأى اليقيني ، سلكا جددا . فرأيت أننى لا أصل الى الحق الا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية » . .

(٢٤) الصواب فى اسم ابن الهيثم انه ابو على الحسن بن الحسن .

لا ريب في أن الغزالي يجب أن يكون قد اطلع على هذا النص لابن الهيثم وعلى كلام جالينوس في كتاب « حيلة البرء » . وإذا كان في عدد من تفاصيل هذا النص شبه بكلام الغزالي في مطلع كتابه « المنقذ من الضلال » ، فإن مجمل الكلامين يكاد يكون واحدا وفي الناس نفر كثيرون يقرءون الكلام فيعجبهم ويستقر في اذهانهم . وبعد مدة يخطر لهم تصنيف أو تدوين فيجري هذا الكلام (بلفظه أو بمعناه) على قلمهم كأنه كلامهم ابتداء - من غير أن يقصدوا أخذا منه أو استشهادا به - ثم لا ينسبونه إلى قائله لأنهم يكونون قد نسوا أنهم قرأوا ذلك ذات يوم في كتاب لغيرهم . ويبدو أن مثل هذه الظاهرة من أعراض مرض الكنظ أيضا .

هذه بداية دراسة لجانب من حياة الغزالي ولاثر ذلك الجانب في تصانيفه ، فعسى أن يتجرد دارس شاب لتوفية هذا الجانب من حياة الغزالي حقه من البحث والتقويم .

عمر فروخ

فكرة الإنسان

في مذهب محيي الدين بن عربي

للدكتور محمود قاسم

يحتل الإنسان في مذهب محيي الدين بن عربي مرتبة تكاد تتجاوز مرتبة الملائكة ، بل قد يخاطر هذا المتصوف أحياناً فيقول أن الإنسان هو أكمل المخلوقات ، وذلك في أثناء حديثه عن سجود الملائكة لآدم . ومثل هذه الفكرة في تمجيد الإنسان لا تتسق مع ما قرره البعض من دارسي هذا الرجل من غلبة مسحة التشاؤم عليه ، ومن نسبة فكرة الجبرية الصارمة إليه ، على الرغم من أنه يكاد يقدر جمال العالم ، ويقول بنوع من المشاركة بين الله والعبد في الأفعال التي قد تنسب إلى المخلوق وحده ولكن تلك مسألة يمكن أن تكون موضعاً لآراء مختلفة وذلك بسبب اختلاف اتجاهات الباحثين أو تجاربهم أو أذواقهم . فليس لنا إذن أن نقف عندها ، بل ينبغي أن نحاول استخلاص فكرته عن الإنسان من كتاباته ، لا من أقوال الآخرين ، لنرى المكانة التي حددها للكائن البشري في هذا العالم ، ولنعلم مدى تقديره لكرامة هذا الكائن وشرفه .

إن أول ما يفاجئنا عنده أنه لا يفتأ يردد في مواطن عديدة من كتاباته أن الإنسان هو الغاية أو الغرض المقصود من وجود العالم ، وأنه مختصر هذا العالم ، بل هو روحه وقلبه ، وأن الإنسان الكامل ، لا الإنسان الحيواني الذي يخضع لطبيعته المادية ، وسط بين الله والعالم . فلولا وجود الإنسان لما كان لهذا العالم معنى ، ولما كان للخلق غاية ، فلما وجد

هذا الكائن الكامل ، الذى يهتدى الى معرفة خالقه ، مع اعترافه بعبوديته المحضة ، اعترافا يبعث الورع والتقوى ويفتح السبيل أمام حب الانسان لخالقه ، وحب خالقه له - نقول لما وجد هذا الانسان كان زينة العالم .

وتكاد تدور فكرة هذا المتصوف عن قيمة الانسان حول ما ورد فى القرآن وفى الحديث . فقد جاء فى القرآن قوله تعالى : « أولا يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا » ، كما روى عن الرسول عليه السلام أنه قال : ان الله خلق آدم على صورته . غير أنه يجب ان نشير الى أن هناك عنصرا آخر أضافه ابن عربى ، وهو فكرته عن الصلة بين الله والعالم وتأثير الأسماء الالهية فى هذا العالم تأثيرا مستمرا لا ينقطع لحظة أو طرفة عين . وهذا التأثير المستمر المتجدد هو الأساس الذى بنى عليه فكرته الخاصة عن الخلق الجديد ، أى الخلق الذى يتجدد على نحو متصل لا انقطاع فيه .

فهو يرى اذن أن الانسان لم يكن شيئا ، أى كان فى ظلمة الغيب . لكن الحق خاطبه ، وأخذ عليه الميثاق ، ثم ذكره أنه خلقه ولم يكن شيئا . ذلك أن الانسان ليس الا أحد الممكنات التى يحتوى عليها العلم الالهى ، أو توجد فى خزائن الجود حسب تعبير ابن عربى نفسه ، وهى منطقة الحقائق الأزلية عند آخرين . فلما أراد الله وجود هذا الكائن أخرجه من مجرد الامكان الى نور الوجود ، فظهر فى هذا العالم ، وان كان ينطوى فى أعماقه على جانب من العالم الذى كان فيه مجرد شيء ممكن . وعندما وجد الانسان فى العالم أصبح لهذا الأخير معنى ، وذلك لأن آدم قد خلق ليكون خليفة الله فى الأرض ، رغم أن حكمة خلقه خفيت على الملائكة . ويرى ابن عربى أن خلافته معناها أن يعمر الأرض ، وأن يكون خلاقا فيها ، على المستوى الانسانى لا الالهى ، وذلك لأن الله منحه من علم الأسماء ما منح ، وأعطاه قدرة ، يرى ذلك المتصوف أنها تعد امتدادا للقدرة الالهية ، ولكنها لا تقوم دونها .

وانما اتجه الله بالخطاب الى الانسان وحده من بين جميع مخلوقاته ، وأخذ عليه الميثاق ، لأنه هو الغاية التى من أجلها وجد العالم ، ولأنه المخلوق الوحيد الذى وصفه الرسول بأنه خلق على الصورة الالهية ، بل هو عند ابن عربى « مجموع حقائق العالم كله » . فاذا خاطبه فقد خاطب

العالم كله ، وخاطب أسمائه كلها » (١) وقد ارتبط هذا الانسان بالأسماء الالهية لأن كل اسم من هذه الأسماء ، التي لا تدخل تحت حصر ، والتي لا يمكن لانسان أن يحصيها للثناء على الله ، يتصل بحقيقة من حقائق هذا العالم ، أو لأن لكل اسم ، مع كل جزء من أجزاء العالم ، وجهها خاصا حسب مصطلح ذلك المتصوف . واذن فلما كان الانسان مختصر العالم ومجموع حقائقه كلها فلا عجب اذن ، تبعا لمنطق هذه الفكرة ، أن تؤثر فيه الأسماء جميعها .

ولما كان الانسان هو المخلوق ، الذي قدر له أن يجمع بين الأسماء الالهية وبين حقائق العالم جميعها ، كان من شأنه أيضا أن يجمع بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، أو بين عالم الأمر وعالم الخلق . وهو الكائن الذي لما وصف بأنه خلق على الصورة فقد أعطى الخلافة وعلم الأسماء كلها . كذلك هو المخلوق الذي يتميز بأنه يحب الله وأن الله يحبه . وهذا الحب الذي يوجد بين الرب والعبد لا يكون الا لمناسبة أو سبب . ويرى ابن عربي أن هذه المناسبة ليست سوى الخلق على الصورة .

منزل الالف لا يدخله غير موجود على صورته

« فمنزل الالف هو النسبة الجامعة بين الحق والخلق ، وهو الصورة التي خلق عليها الانسان . ولذلك لم يدع أحد من خلق الله الالهية الا الانسان (٢) » أما المخلوقات الأخرى ، التي عبدها كثير من الناس من دون الله ، فانها لم تدع الالهية لنفسها قط ، بل نسبت الالهية اليها عن جهل . لكن لماذا ادعى بعض البشر الالهية لنفسه ؟ ان ابن عربي يفسر لنا ذلك تفسيرا طريفا ، فيقول : ان هذا من أثر اسمه العزيز . فان بعض البشر قد تأخذ العزة بنفسه ، فتخرجه عن حالته الطبيعية ، وهي أنه عبد محض لا وجود له ولا بقاء الا بتأثير بقية الأسماء الالهية الأخرى . وأيا ما كان الأمر بصدد هذا التفسير من حيث أنه يمكن أن يكون موضوع قبول أو رد فإن تلك هي مكانة الانسان في العالم عند ابن عربي . ولما كان لدى هذا الانسان رائحة من الصفات الالهية من حياة وعلم وقدرة وارادة ، صح أن يوجد الله العالم من أجله . غير أنه من الواجب أن توجد تلك الصفات في أسمى مراتبها بالنسبة الى الله ، فهي صفاته الذاتية ، اذ « لو جرد » عن هذه النسب لما كان الها للعالم » .

(١) الفتوحات ١١٩/٣ .

(٢) نفس المصدر .

ويطوع ابن عربي تفسير بعض الآيات القرآنية حتى تسير في اتجاه فهمه لخلق الانسان على الصورة الالهية، فنجدده يفسر آية التنزيه والتشبيه تفسيراً خاصاً ، وهي قوله تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » فقد قيل ان صدر الآية يرتبط بفكرة تنزيهه تعالى عن مشابهة خلقه ، وأن عجزها يرتبط بفكرة المماثلة بين صفات الله وصفات عباده . وذلك لأن يرى أن الكاف في قوله « كمثله » ليست زائدة ، بل المراد من الآية هو أنه ليس مثل مثله شيء ، أي ليس مثل الانسان المخلوق على الصورة من يضاهيه أو يشابهه . ومتى لم يكن هناك مخلوق يشبه الانسان أو يماثله فمن الأولى أن يكون الله « أبعد وأنزه أن يماثل » .

ومهما يكن من شيء ، فإن الجمع بين حديث الخلق على الصورة وآية التنزيه جمعاً طريفاً ، يقوده الى تفسير رابطة المحبة المتبادلة بين الله والانسان فيقول : « ولما كان الانسان بهذه المشابة كانت الإلفة بينه وبين ربه ، فأحبه وأحبه ولهذا ورد أن السماء والأرض ، يعني العلو والسفل ما وسعه ، ووسعه قلب عبده المؤمن التقى الورع . . فلا تصح العبودية المحضة ، التي لا تشوبها ربوبية أصلاً الا للانسان الكامل وحده ، ولا تصح ربوبية أصلاً لا تشوبها عبودية ، بوجه من الوجوه ، الا الله تعالى ، (١) وهنا يمكن فهم خلق الانسان على الصورة الالهية ، على أن هذا الانسان منزله ومقدس من أي شوب أو نقص في حقيقته من حيث أنه هو العبد «أو المأوّه» المطلق ، في حين أن الله وحده هو الاله المطلق ، أي الذي لا يشاركه مخلوق في ألوهيته . هذا الى أنه لا يجوز أن يوصف الانسان بأنه عبد مطلق الا اذا كان انساناً كاملاً . وليس الفارق بين الانسان الكامل وبين غير الكامل الا فارقاً يسيراً بحسب الظاهر ، وهو أن الأول يخلو إطلاقاً من ادعاء أي شيء لنفسه ، فهو يقف تماماً عند مرتبته لا يتجاوزها ، لأنه مفتقر إطلاقاً من ادعاء أي شيء لنفسه ، فهو يقف تماماً عند مرتبته لا يتجاوزها ، لأنه مفتقر الى الله دائماً جملة وتفصيلاً ، وهذه المرتبة هي كما قلنا العبودية المحضة ، فلا « يشوب عبوديته ربوبية أصلاً » ، في حين أن غير الكامل قد يدعى لنفسه ما ليس له ، وقد يغفل عن جانب هام من حقيقة جوهره ، فيهبط الى مستوى الانسان الحيوان .

والانسان الكامل عند ابن عربي هو الذي خلق العالم من أجله ،

(١) نفس المصدر ٦٠٣/٢ .

وهو يتمثل ، عنده في آدم ومحمد عليهما السلام « ولما كان للانسان الكامل هذا المنصب العالى كان العين المقصودة من العالم وحده . وظهر هذا الكمال في آدم عليه السلام في قوله تعالى : « وعلم آدم الاسماء كلها » . كما ظهر هذا الكمال في محمد صلى الله عليه وسلم بقوله : « فعلمت علم الأولين والآخرين فدخل علم آدم في علمه » ؟ كذلك أوتى جوامع الكلم ، وقد شهد بذلك لنفسه « عن ذوق محقق » .

فالانسان ، الذى هو آدم ، عبارة عن مجموع العالم وخلاصته . ولذلك نجد ابن عربى يحلو له أن يقابل بينه وبين العالم ، فيصف هذا العالم بأنه الانسان الأكبر ، أما الانسان الكامل فهو العالم الأصغر . وذلك لأنه « هو المختصر من العالم الكبير . والعالم ما فى قوة انسان حصره فى الادراك ، لكبره وعظمه . والانسان صغير الحجم يحيط به الادراك من حيث صورته وتشريحه ، وبما يحمله من القوى الروحانية . فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله » وما سوى الله ، عند ابن عربى ، هو العالم الذى نحيا فيه ونراه .

ولما كان الانسان مختصرا للعالم ، والعالم نفسه مجلى أو مسرحا لأفعال الاسماء الالهية وتأثيرها ، فمن الطبيعى ، عند من يرى هذا الرأى ، أن يرتبط كل جزء من أجزاء هذا الانسان بصفة الاسم الالهى الذى كان سببا فى بروزه الى الوجود والذى يستمر يؤثر فيه الى الأجل الذى قدر للانسان « فارتبطت به الاسماء الالهية كلها ، ثم يشذ منها شئ » ، فخرج آدم على صورة الاسم « الله » ، ولذلك جاء فى الحديث أن الله خلق آدم على صورته . فاذا كان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء الالهية الأخرى ، كذلك الأمر فى الانسان على نحو ما ، لأنه يتضمن ، وإن صغر جرمه ، جميع المعانى . ولو فرضنا أنه كان أصغر جرما مما هو عليه بحسب الواقع فإن اسم الانسان لا يمكن أن يبارحه أو يزول عنه . « كما جوزنا دخول الجمل فى سم الخياط » . لأن الصغر والكبر العارضين فى الشخص لا يبطلان حقيقته ، ولا يخرجانه عنها ، والقدرة (الالهية) سالحة أن تخلق جملا بحيث يكون من الصغر بحيث لا يضيق عنه سم الخياط . . كذلك الانسان ، وإن صغر جرمه عن جرم العالم ، فإنه يجمع جميع حقائق العالم الكبير . ولهذا يسمى العقلاء العالم انسانا كبيرا . ولم يبق فى الامكان معنى الا وقد ظهر فى العالم ، فقد ظهر فى مختصره «

أى فى الانسان . ذلك أن هذا الأخير له قدرة على ادراك ما لا يتناهى من المعانى . والعلم احدى الصفات الذاتية لله « وعليها خلق آدم » لأنه هو صورته .

لكن من هم هؤلاء العقلاء الذين يشير اليهم ابن عربى ؟ من بين هؤلاء نجد اخوان الصفا وهم فلاسفة الاسماعيلية . حقا ان فكرة التأثير المستمر لجميع الأسماء الالهية فى الانسان ، من دون جميع مخلوقات هذا العالم ، فكرة ملحة عند هذا المتصوف ، وهى تراود تفكيره فى كتاباته كلها ، ومع ذلك ، أى على الرغم من تفصيلها عنده تفصيلا يدعو الى الدهشة فانا نجد أنها تقترب اقترابا كبيرا من آراء فلاسفة الاسماعيلية الذين بنوا مذهبهم على المقارنة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ، على نحو ما نجده عند حميد الدين الكرمانى صاحب كتاب « راحة العقل » الذى ألفه فى أيام الخليفة الحاكم الفاطمى ، كما نجدها عند اخوان الصفا فى رسائلهم (١) فهؤلاء جميعا يقارنون أيضا بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ، ويحاولون المضاهاة التفصيلية بين مراتب هذين العالمين . ومن ثم فانهم يقرون أن الانسان هو العالم الأصغر وأنه عالم مستقل ، ولكنه يعكس الكون كله ، لأنه يحتوى على جميع حقائق هذا العالم (٢) . لقد قال هؤلاء أن الصورة الانسانية التى توصف بأنها خليفة الله فى أرضه صورة باقية ، منذ خلق الله آدم أبا البشر ، وستظل باقية حتى يوم القيامة كذلك ذهبوا الى أن الانسان أكمل صورة يتجلى الله فيها ، وأن « صورة الانسان أكبر حجة الله على خلقه لأنها أقربها اليهم ، ودلائلها أوضح ، وبراهينها أصح ، وهى الكتاب الذى كتبه بيده ، وهى الهيكل الذى بناه بحكمته ، وهى الميزان الذى وضعه بين خلقه .. وهى المجموع ، فيها صور العالمين جميعا ، وهى المختصر ، الذى فى اللوح ، وهى الشاهد على كل جاحد ، وهى الطريق الى كل خير ، وهى الصراط الممدود بين الجنة والنار » (٣) . وقد سبقوا أيضا الى القول بأن الانسان هو العالم الأصغر ، وهو عندهم عالم مستقل يعكس الكون كله لأنه يحتوى على جميع حقائقه .

وليس محيى الدين بن عربى بعيدا عنهم ، فقد وصف الانسان أو

(١) وتوجد هذه الفكرة أيضا عند الغزالي وبعض المتصوفة ، وعند ابن القيم (مدارج

السالكين ج ٣ ، ص ٤٦٤) .

(٢) انظر كتابنا محيى الدين بن عربى وليبنز - مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٧٢ .

(٣) الرسائل ، ج ٧٩/٤ .

آدم ، بأنه « مجموع العالم من حيث حقائقه فهو عالم مستقل ، وما عداه فانه جزء من العالم » غير أنه أكثر تفصيلا منهم عندما يتحدث عن آدم . فهو يرى أن العالم انما هو تفصيل لآدم ، وأن « آدم هو الكتاب الجامع . أى اللوح المحفوظ . فالانسان روح العالم ، والعالم هو الجسد » . « فبالمجموع يكون العالم كله هو الانسان الكبير ، والانسان فيه . واذا نظرت الى العالم وحده ، دون الانسان وجأته كالجسم المسوى بغير روح . وكمال العالم بالانسان مثل كمال الجسد بالروح » (١) . ولذا فهو الغاية المقصودة . ولا معنى للعالم دون وجوده ، كما أنه لا معنى للجسد دون وجود الروح فيه .

وأكثر من ذلك فإن محيي الدين بن عربي يذهب الى أن الله لم يخلق العالم الخارجى الا مثلا لخلق الانسان ، حتى يعلم هذا الأخير أن كل ما ظهر فى العالم يوجد فيه ، فهو الهدف والغاية . وقد وضع فكرته هذه عندما قال : « ان الله خلق الجنة والنار والدنيا والآخرة من أجله » . وفى هذا الانسان ، الذى يعتقد هو أنه روح العالم ، ظهرت مجموع الأسماء الالهية وآثارها « فمنهم المنعم والمعذب ، والمرحوم والمعاقب » ثم جعل له أن يعذب وينعم ويرحم ويعاقب . وهو المكلف المختار ، وهو المجبور فى اختياره ، وله يتجلى الحق ، بالحكم والقضاء والفصل . وعليه مدار العالم كله . ومن أجله كانت القيامة . . وله سخر ما فى السموات وما فى الأرض . ففى حاجته يتحرك العالم كله علوا وسفلا ، دنيا وآخرة .

ولما كانت هذه هى حقيقة الانسان فقد غابت هذه الحقيقة عن الملائكة ، وسألوا كيف يخلق الله من يفسد فى الأرض ويسفك الدماء . فهم لم ينظروا اليه ، فى فهم ابن عربى ، الا من حيث نشأته الجسمية أو الطبيعية ، وهكذا حجبته طبيعته الظاهرية والمادية عن العنصر الهام ، وهو روحه التى هى من عالم الغيب . لكن لما علم الله آدم الأسماء ، ولما أطلع الملائكة على معرفته عرفوا قدره فسجدوا له . فهم لم يسجدوا له اذن الا من حيث مرتبته فى العالم لا من حيث نشأته المادية . وكان هذا السجود فى رأى ابن عربى هو قول الملائكة « لا علم لنا الا ما علمتنا » (٢) .

(١) الفتوحات ٦٧/٢ .

(٢) نفس المصدر ١٠١/٢ .

وقد اعتمد هذا المتصوف على فكرته في الصلة بين الله والانسان لكن يبين لنا نسبة الانسان الى الحق في هذه الحياة الدنيا . فهو يرى ان باطن الانسان ، أى روحه ، هو الذى يدل على وجود تلك النسبة ، وهى ترجع فى اعتقاده الى تقلب خواطر الانسان لأنها فى خلق جديد ومستمر ، وهذا هو ما يضاهى عنده ما جاء به القرآن من أن الله سبحانه كل يوم هو فى شأن ، أى أنه لا يزال خلاقا على الدوام . فهو يجدد الكائنات . كذلك الأمر فيما يتعلق بخواطر الانسان أى حالاته النفسية ، شعر بها شعورا واضحا أو خافتا أم لم يشعر بها . فهذه الحالات تمر فى باطنه وهى دائما متجددة لا تنقطع ، سواء كان ذلك فى حالة اليقظة أو فى حالة النوم . وهو يصف الانسان بأنه سريع الحركة ، ويريد بذلك أنه سريع التغيير فى باطنه ، كثير الخواطر ، يتقلب فى باطنه كل لحظة تقلبات مختلفة ، لأنه خلق على الصورة الالهية ، وهو سبحانه كل يوم هو فى شأن . ولما كانت الأسماء الالهية تؤثر دائما فى العالم فمن المستحيل أن يبقى هذا العالم على حالة واحدة لحظتين متتاليتين ، « بل تتغير عليه الأحوال والأعراض فى كل زمن فرد » .

فهذه التقلبات المستمرة هى آثار الأسماء الالهية فى الكون الذى يعد مسرحا تتجلى فيه ، ولما كان الانسان هو العالم الأصغر فمن الضرورى أن تنعكس فى نفسه هذه التغيرات ، ذلك لأن النفس الانسانية ، فى تصور ابن عربى ، تشبه أن تكون مرآة تنعكس فيها الحقائق الالهية . وهذا هو السبب فى شرف الانسان وعلو «مكانته» ولا يظهر سلطان ذلك الا فى باطن الانسان . فلا يزال يتقلب فى كل نفس فى صور تسمى الخواطر . لو ظهرت للأبصار لرأيت عجبا ، (١) . ولذلك كانت مرتبة الانسان الكامل تجعله فى منزلة القلب من جسم العالم ، وهو البيت المعمور بالحق لما وسعه . وهكذا تتحدد مرتبة الانسان الكامل ، من حيث هو قلب ، فتوجد بين الله والعالم . وإنما سمى القلب « قلبا لتقلبه فى كل صور ، كل يوم هو فى شأن ، وتصريفه واتساعه فى التقلب والتصريف ، ولذلك كانت له هذه السعة الالهية ، لأنه وصف نفسه تعالى بأنه كل يوم هو فى شأن . . فهو فى شئون وليست التصريفات والتقلبات كلها فى العالم سوى هذه الشئون التى الحق فيها » (٢)

(١) الفتوحات ٤٤٦/٢ .

(٢) نفس المصدر ٢٩٥/٣ .

ويقول ابن عربى ان هذا الأمر ، ويعنى به سرعة الخواطر ، تحقق فى آدم أبى البشر على أكمل وجه لأنه خلق بيدي الرحمن . والخلق باليدين معناه أن آدم قد جمع بين عالم الغيب والشهادة فروحه من أمر الله . أما جسده فقد نشأ نشأة مادية وطبيعية . لكن الجمع بين عالم الأمر وعالم الخلق ليس خاصا به وحده ، بل ذلك شأن بنى الانسان جميعا ، وان كانت تلك الحقيقة توجد فى آدم على نحو آثم « لأنه كان ولا مثل له » . ثم بعد ذلك انتشأت منه الأمثال ، فخرجت على صورته ، كما افتشأ هو من العالم ومن الأسماء الالهية ، فخرج على صورة العالم وصورة الحق . ومع ذلك ، فان كل فرد من أفراد البشر ، وان أشبه بقية الآخرين من جهة ، الا أنه يختلف عن كل واحد منهم اختلافا أساسيا ، وهو الجانب الروحى الذى يتجانس دائما مع الطريقة التى تتركب منها الجسد من عناصر طبيعية . والجانب الروحى هو الذى يطلق عليه محيى الدين بن عربى أحيانا اسم الوجه الخاص الذى يجعل كل نفس انسانية تخرج الى حيز الوجود قائمة بذاتها فى هذا العالم ، كما لو لم يكن هناك سوى الله وسواها .

لكن ليس من الضرورى أن يكون جميع الناس كاملين ، بل فيهم من ينحط عن مرتبة الكمال درجات ودرجات ، حتى ينتهى الى مرتبة الانسان الحيوان . وأساس هذه التفرقة هى قوله تعالى : « يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم الذى خلقك فسواك فعدلك فى أى صورة ما شاء ركبك » ، فالخلق والتسوية والتعديل تشير الى نشأة الانسان من الناحية الطبيعية . وأما تركيب كل انسان فى صورة يشاؤها الله ، فمعناه انه اذا شاء الله ركبته فى صورة كاملة ، فجعله خليفة عنه فى العالم ، أو فى صورة الحيوان فيكون من جملة الحيوان « ولم يذكر فى غير نشأة الانسان قط تسوية وتعديلا وان كان قد جاء (فى القرآن) : « الذى خلق فسوى » . فقد يعنى به خلق الانسان ، لأن التسوية والتعديل لا يكونان معا الا للانسان ، لأنه سواء على صورة العلم وعدله عليه . ولم يكن ذلك لغيره من المخلوقين ثم قال له بعد التسوية والتعديل : كن ، وهو نفس الهمى ، فظهر الانسان الكامل عن التسوية والتعديل ونفخ الروح » .

واذا كانت تلك هى فكرة ابن عربى عن خلق الانسان ، فليس بعجيب أن نراه يضع هذا الانسان فى تلك المكانة الرفيعة ، ويصفه بأنه تاج الملك ، وهو يريد به دائما الانسان الكامل الذى تحققت فيه آثار الأسماء

الالهية على الوجه الأمثل . ولما كان هذا الانسان هو غاية العالم وتاجه . فقد خلع عليه هذا المتصوف الاسلامي بعض الاسماء الالهية فقال انه هو الاول والآخر . ذلك لأن الغاية ، هي ، عند الفلاسفة وعند غيرهم أيضا ، قد تعد السبب الحقيقي في وجود الاشياء ، فنحن نقول مثلا ان الغاية من الكرسي هي الجلوس عليه ، وان تلك الغاية هي التي أدت الى صنعه وان لم تتحقق الا آخر الأمر ، أى بعد الانتهاء من صنعه ، فلو لم تكن الغاية مقصودة من أول الأمر لما كان ثمة ما يدعو الى تدخل أسباب أخرى من خشب ونجار وأدوات خاصة . وهذا معنى ما قاله ابن عربى من قبل انه لولا وجود الانسان لما كان للعالم معنى . ثم نجده يدعم رأيه هذا بأن الانسان لما كان جامعا لخصائص العالم ، ولما كان فى الوقت نفسه مسرحا أو مجلى لتأثير جميع الاسماء الالهية ، فهو أكثر المخلوقات تركيبا . وهذا عنده دليل على الكمال الالهى الذى يقول هو انه لم يظهر الا فى المركب . فالانسان الكامل هو الأول بالقصد ، والآخر بالفعل ، والظاهر بالحرف ، والباطن بالمعنى ، وهو الجامع بين الطبع والعقل . ففيه أكثر تركيب والطف . تركيب من حيث طبعه ، وفيه التجرد عن المواد والقوى . الحاكمة على الأجساد . وليس ذلك لغيره من المخلوقات سواء . ولهذا خصه بعلم الاسماء كلها وبجوامع الكلم . ولم يعلمنا الله أن أحدا سواه أعطاه هذا ، الا للانسان الكامل .

ومع ذلك ، فان هذا الانسان الذى يعد تاجا للملك وغاية لخلق العالم ليس أسسمى مرتبة من الملائكة التى تتلمذت عليه حين علمها الاسماء . لكن « لا يدل ذلك على أنه خير من الملك ، ولكنه يدل على أنه أكمل نشأة من الملك » لأنه جمع فى خلقه بين اليدين ، ويريد بذلك أنه جمع بين الجانب المادى والجانب الروحى . وهو تاج العالم وزينته ، اذ « بذلك التتويج ظهرت آثار الأوامر الالهية فى الملك ، كذلك بالانسان الكامل ظهر الحكم الالهى فى العالم بالثواب والعقاب ، وبه قام النظام ، وانحزم . وفيه قضى وقدر وحكم » .

ويحدثنا ابن عربى عن نفسه ، فيقول انه كان أحد الكمل من البشر . ذلك أنه يقص علينا احدى تجاربه الروحية عندما تجرد من ظاهره وتعمق فى باطنه « ليحضر مع الله فى «باطنه» . غير أننا نراه ، فى أثناء حديثه عن

تجربته الخاصة ، يعرض علينا صورة من مذهب أفلوطين ، من القائلين قبله بوحدة الوجود . لقد كان أفلوطين يقول ان هذه الوحدة الوجودية تتمثل في أربع حضرات أو مراتب وهي المبدأ الأول ، والعالم العقلي ، والنفس الكلية ، والمادة التي يصفها بأنها الظل الأخير للوجود قبل أن ينخرط في ظلام العدم . وأيا ما كان الأمر فانا نجد تفصيل تجربة المتصوف الاسلامي في المجلد الثالث من كتاب « الفتوحات المكية » (١) فهناك يقول ان الانسان لا يتجه الى الخلوة مع الله في باطنه الا لكي يميزه من الأسباب التي تحرك العالم الخارجي . وفي هذه الخلوة يرى أن باطنه ، أي روحه ، هو بيت خلوته . فعندما تجرد ابن عربي عن الاهتمام بجسمه ولم ير سوى روحه التي تعمق فيها ، وأصبح جسمه أجنيا بالنسبة له ، نظر الى جسمه فوجده « كأنه سبحة سوداء مظلمة الأقطار لم أر فيه من النور شيئا . فسألت عن هذه الظلمة من أين لحقت . ف قيل لي هذه ظلمة الطبيعة . فان الظلمات ثلاث ، تراكم بعضها على بعض اذا أخرج أحد يده لم يكده يراها ، فأخرى ألا يراها ، فنفي مقارنة الرؤية فكيف الرؤية ؟ فالظلمة حجاب الهى يحجب عن وجود الحق » .

ثم يستمر يسرد علينا تجربته فيقول انه سأل عن هذه الظلمات الثلاث ف قيل له ان الظلمة الأولى هي ظلمة الطبيعة ، وأما الثانية فهي ظلمة الأسباب الكونية الحادثة عن النفس الكلية ، وأما الثالثة فهي العقل الأول الذي وجدت عنه النفس الكلية « فكشف لي عنه (العقل الأول) فرأيت ظلاما متراكما بعضه فوق بعض . فقلت : أفلهذا سبب آخر وجد عنه ؟ ف قيل لي : بل هذا أوجده الحق لا عند سبب . فقلت : غما باله مظلمة ؟ ف قيل لي : هذه الظلمة له ذاتية ، وهي ظلمة امكانه يستمدّها من ظلمة الغيب الذي لا يقع عليه شهود . . . فعن هذه الظلمات الثلاث كان الانسان من حيث هو جسم حيواني في بطن أمه في ثلاث ظلمات : ظلمة الرحم ، وظلمة المشيمة ، وظلمة البطن . فاذا ولد اندرجت ظلمته فيه « فكان ظاهره نورا ، وباطنه ظلمة . فلا يتمكن له المشي في ظلمة باطنه الا بسراج العلم . ان لم يكن له هذا السراج فانه لا يهتدى . فلما رأيت هيكلي (جسمي) وظلمته علمت أنه لو لم يكن له نور ، بوجه ما ، ما صح نظري اليه ولا أدراكي إياه » .

وقد نتوقف قليلا لنشير الى أن فكرة المضاهاة هنا بين عالم الأمر وعالم الخلق ، أمر نجده عند فلاسفة الاسماعيلية بصورة مطردة . أما ابن عربي فيخبرنا أنه سأل عن هذا النور الذي رأى به نفسه . فقيل له : ان هذا هو نور الوجود . ولما أراد أن يشاهد ظلمته من جديد ، رأى أن ظلها أخذ ينبسط عليه ، ولم يعد يرى نوره الذي يزيل هذه الظلمة . فلما أظهر عجبه من أمر هذه المشاهدة قيل له : « لا يزول عنك ظلام إمكانك ، فإنه نعت ذاتي لك . فانك لست بواجب الوجود لذاته (أى الله) . فقلت : فمن لى بنور لا ظلمة فيه ؟ قيل لى : لا تجده أبدا » ، وذلك لأنه هو النور المحض . ويعتمد ابن عربي على هذه المشاهدة ليبرهن لنا على أن الانسان لن يرى الله على حقيقته أبدا ، وذلك لأنه هو النور المحض ، والوجود الخالص . فلا يراه أحد اذن ، أو يشهده كما يشهد هو نفسه « فإنه غنى عن العالمين » . فما يستدل عليه إلا به ، فلا يعرف الا عن طريق الكشف والشهود ، أما العقل فلا سبيل أمامه سوى أنه يستعين بأدلته النظرية لكي يبرهن على وجود الخالق . أما معرفته فذلك باب قد أوصد في وجهه تماما (١) .

ثم يتابع حديثه عن تلك التجربة الشخصية ، لكي يبين لنا الصلة بين العالم والنفس الانسانية « فلما أشهدنى الله ذاتى وأشهدنى هيكلى ، أشهدنى ، بعد هذا ، نسبة العالم كله الى ، وتوجهه على فى إيجاد عينى (ذاتى) ، فرأيت تقدمه على « وآثاره فى ، وعلمت انفعالى عنه ، وأنه لولاه ما كان لى وجود عينى » (٢) وعندئذ شعر بالذل ، اذ تبينيت له تفاهة وجوده . عندما علم أنه موجود ممكن ، شأنه شأن أى موجود ممكن آخر ، وعندما أدرك

(١) وفى موطن آخر يبرهن لنا على فساد رأى بعض المتصوفة الذين يدعون أنهم يرون الله ويسمعون كلامه فى بعض الأشخاص ، ويصفهم بأنهم أصحاب خيال لا يرون ولا يسمعون . الا انفسهم فهو يقول : « وان من أصحاب هذه الطريقة الذين قال الله فيهم : « وقد خاب من دساها » حين أفلح من زكاها . فيرعمون أنهم يكلمون الله فى خلقه ، ويسمعون منه فى خلقه ، وهو فى نفسه مع نفسه ما عنده خير من ربه ، لأنه لا يعرفه ولا يعرف كيف يسمع منه ، ولا ما يسمع منه فأصحاب الدعاوى فى هذه الطريقة كالمنافقين مع المسلمين فانهم شاركوهم فى الصورة الظاهرة وباتوا بالبوطن ، فهم معهم لأمه ، نفس المصطنع . مجلد ٢ ، ص ٦٠٢ .

(٢) نفس المصدر ، مجلد ٢ ، ص ٢٦٦ .

أنه يخضع لقهر ممكن آخر مثله ، وهو العالم . كذلك علم أنه أحد هؤلاء القلائل ممن يعلمون أن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ، وإن كان يريد بالسموات هنا الأسباب العلوية ، وبالأرض الأسباب المادية التي نشأ منها جسمه . غير أنه ، وإن شعر بانكسار في نفسه لعلمه بأن هذه الأسباب أرفع منزلة منه ، فسرعان ما مسته يد الرحمة ، فقليل له : « هذه الأسباب وإن كان لها هذا القدر في المرتبة فيما ظهر ، فاعلم أنك العين المقصودة . فما وجدت هذه الأسباب إلا بسببك ، لتظهر أنت . فما كانت مطلوبة لأنفسها . فإن الله لما أحب أن يعرف لم يكن أن يعرفه إلا من هو على صورته . وما أوجد الله على صورته أحدا إلا الانسان الكامل لا الانسان الحيوان . فإذا حصل حصلت المعرفة المطلوبة فأوجد ما أوجد لظهور عين الانسان الكامل لا الانسان الحيوان » .

وقد نجد نزعة رومانتىكية صارخة في نهاية تلك التجربة التي يرويها ابن عربى عن نفسه . فهو الآخر انسان كامل ، ولولاه لما وجد العالم . لقد شعر بانكسار في نفسه لكن التعريف الالهى جبر انكساره ، فعلم أنه من الكمل وأنه ليس انسانا حيوانا فقط . فشكر الله على هذه المنة عندما أشهده الله نسبة العالم اليه ، ونسبته هو الى العالم ، فقد استطاع عندئذ أن يميز بين النسبتين وأن يقول : « علمت أن العالم كله لولا أنا ما وجد » فتأمل درجة الانسان الحيوان من درجة الانسان بالكامل ، واعلم من أى الأناس أنت فانك على استعداد قبول الكمال لو عقلت . . (١) .

لكن الكمل من الرجال والنساء قلة . وليس شرف الانسان وعلو مكانته في سلم المخلوقات حائلا دون أن يكون ناقصا ، بل يمكن القول بأن السبب في كمال الانسان وشرفه هو في الوقت نفسه ، سبب النقص فيه . ونعتقد أن ابن عربى لا يصطنع هذا الأسلوب رغبة في التفرد ، أو وسيلة للجمع بين المتناقضات ، على نحو ما وصفه بعض الدراسين له ، وذلك على الرغم من أن هذا المتصوف يزعم بأن كلامه لا تفاوت ولا تناقض فيه لأنه يصدر عن عين واحدة ، وبأنه بعيد عن كل لغو ، لأنه يعنى كل ما يقول ، فهو لا يزيد كلمة ولا حرفا إلا لمعنى ، ولا ينقص كلمة ولا حرفا

الا لمعنى . فاذا خيل الى أحدهم أن فى كلامه لغوا فاللغو عند من يحس به ، لا عند ابن عربى . انه يفسر لنا سبب النقص فى الانسان مع أنه غاية العالم وتاجه ومختصره ، الى أنه يجمع فى خلقته كل حقائق العالم . ولهذا فمتى ظهر النقص فى العالم فمن الضرورى أن يظهر فى الانسان أولا « فما ظهر فى العالم نقص الا فى هذا الانسان ، وذلك لأنه مجموع حقائق العالم وهو المختصر الوجيز ، والعالم هو المطول البسيط » (١) ومن كمال العالم وجود النقص فيه (٢) .

ان للانسان كما لا يقبله حسبما ركبت عليه طبيعته . لكنه ، متى عجز عن ادراك الكمال الذى يمكن أن يصل اليه ، فانه يعد ناقصا ، ويكون أقرب الى الحيوان منه الى الانسان بالمعنى الجدير بهذا الاسم ، فيصبح انسانا حيوانا لا انسانا كاملا . فهبوط الانسان عن الدرجة التى خلق لها هو سمة القبح فى وجه هذا العالم . « ومن نقص من الاناسى عن هذا الكمال فذلك (هو) النقص الذى فى العالم » أما العالم فى حده ذاته فجميل حقا (٣) . ولقد كمل جماله بظهور الانسان فيه ، غير أن النوع الانسانى لم يصل بأسره الى درجة الكمال كما هي الحال فيما يخص جميع الموجودات غيره . فقد انقسم البشر وسينقسمون دائما الى قسمين . فهناك فريق من الناس لم يقبل ، ولن يقبل ، الكمال الذى قدر له ، ولذا فسيظل جزءا من جملة هذا العالم المادى كما لو كان حيوانا أعجم أو حجرا ، على الرغم من أنه جمع حقائق العالم كلها فى طبيعته . لكن ما جدوى هذه الحقائق اذا لم يفد منها هذا الفريق من الناس شيئا ؟

أما القسم الآخر فقد قبل الكمال « فظهرت فيه ، لاستعداداته ، الحاضرة الالهية بكمالها وجميع أسماؤها . فأقام هذا القسم خليفة وكساة حلة الحيرة فيه » (٤) وهو يعنى بذلك أن هذا الانسان الكامل الذى بدأ بآدم واختتم بمحمد هو الذى أثار حيرة الملائكة عندما نظرت اليه ورأت نشأته الجسمية ، فقالت فيه ما قالت من الافساد فى الأرض وسيفك

(١) نفس المصدر ٣٠٧/٢ .

(٢) انظر كتابنا «محيى الدين بن عربى- وليبنتزه» الفصل الرابع : نزعة التفاؤل .

(٣) انظر كتابنا «الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى» معهد الدراسات العربية .

(٤) الفتوحات .

الدماء » فلما أعلمها الحق بما خلقه عليه ، وأعطاه أسماء أياه ، حارت فيه فقالت : لا علم لنا . والحائر لا علم له . فأعطاه علم الأسماء التي لم تسبجه الملائكة بها ولا قدسته . وهذا هو السبب في جدارة الانسان بالخلافة وهي التحكم في العالم . وذلك أمر لم يكن لغير آدم ومن أشبهه من أولاده .

أما النقص في الانسان فيرجع الى أنه أكثر تعقيدا من أى مخلوق آخر . فقد ركب جسمه من جميع حقائق العالم ، وأما باطنه فهو مسرح لآثار الأسماء الالهية ، اذ تتلاقى فيه أحكام هذه الأسماء من عطاء ومنع ، واعزاز واذلال ، واحياء واماتة وغضب ورحمة . وفيه تتنازع الأسماء وتختصم . وهذا هو ما ورد من اختصاص الملائكة الأعلى في أمره . فالانسان اذن مخلوق من الأضداد ، وهي تطلب الخصام والتشاجر والتنازع ، فلكل خلق عند الانسان مستند من اسم الهى ، (وأصل وجوده في العالم حكم الأسماء الالهية المتقابلة في الحكم ، لا غير . هذا مستندها الالهى » (١) .

والانسان الكامل هو الذى تجتمع فيه قوى جميع حقائق العالم والأسماء الالهية بكمالها » ومن لم يكمل فى هذه الدنيا من الانسان فهو حيوان ناطق ، وجزء من الصورة لا غيره ، لا يلحق بدرجة الانسان ، بل نسبته الى الانسان نسبة الجسد الميت الى الانسان . فهو انسان بالشكل لا بالحققة . ولا يكون الانسان كاملا الا بالخلافة ، ولا يكون خليفه الا من له الأسماء الالهية بطريق الاستحقاق ، بمعنى أنه يكون قد ركب فى صورة خاصة تتيح له قبول آثار الأسماء الالهية ، اذ ليس من الضرورى أن يكون كل مركب مستعدا لقبولها » وهذا من الأسرار الالهية التى تجوزها العقول ، أما الانسان الناقص فهو الذى هبط عن مرتبة الخلافة وغفل عن حقيقته واشتغل بطبيعته (٢) .

وأخيرا يخبرنا ابن عربى عن نفسه أنه اهتدى الى فكرة تقابل الأسماء الالهية فى خلقه الانسان ، فيقول : أن هذا هو ما هداه اليه الكشف لا النظر العقلى . ثم نراه يؤكد لنا صدق تجربة خاصة أخرى : « فأوقفنى الحق على نسبة الأسماء الالهية الى ، لتحصل لى الصورة المقصودة ، فتنتطلق على جميع الأسماء الالهية التى تنطلق عليه تعالى ، لا يفوتنى منها

(١) نفس المصدر ١٣٧/٣ .

(٢) الفتوحات ٣٧٩/١ .

اسم بوجه من الوجوه . . فالأمر بيننا وبينه على السواء ، مع الفرقان الموجود المحقق بأنه الخالق ونحن المخلوقون ، وهو الله وأنا الانسان الخليفة » وانما كان الانسان الكامل خليفة الله في أرضه بسبب « قبوله لجميع الاسماء الالهية التي بأيدينا وبها صحت الخلافة » . فهو اذن خليفة لظهور أثر أسماء من استخلفه . فمن واجب هذا الانسان الكامل أن يسير في حياته وفقا لارادة الله « فالخليفة ينبغي له أن يكون مع ارادة من استخلفه فيما استخلفه (فيه) فان الله يقول : « والله غالب على أمره » أي على من أظهره بصورته » (١) .

ونلاحظ أن هذه الفكرة الأخيرة تتسق تماما مع ما يقرره ابن عربي في مواطن عديدة وهي أن الولي يعد أحدا رعايا المملكة الالهية . ولذا ينبغي له أن يقنع وأن يرضى ، وأن يريد دائما ما يريد الله له ، وأن يعمل جهده حتى تكون ارادته مطابقة لما يريد الله . وما نظن أن الرضى بالواقع و ارادة ما يريد الله دليل على التشاؤم واليأس ، كما ظن بعض الباحثين في فكرة ابن عربي عن الانسان ، بل نراه أقرب الى التفاؤل والرجاء .

(١) نفس المصدر ٢٩٩/٣ .

القيم السياسية

في بناء الدولة الإسلامية

للدكتور محمد عبد المعز نصر

ان من القديم ما يبدو حديثا ، بل معاصرا في جدته وذلك لما ينطوي عليه من تجربة صادقة حية على مر الزمن . وهذا ما يستشعره الباحث عندما يقلب صفحات التاريخ ، ويتأمل الدرس الذي يعطيه في لحظة بناء الدولة الإسلامية . فبالرغم مما كتب شرقا وغربا عن هذا الموضوع ، فلا يزال لدى جيلنا الحاضر الكثير ليتعلمه من تجربة الآباء المؤسسين ، والبناء الرواد في مجال السياسة والحياة العامة .

ولنحاول أن نعرض في ايجاز لبعض ما خرجنا به من تأمل عملية الانشاء والتكوين في ضوء النظريات السياسية والاجتماعية التي تسود التفكير وتشكله في العصر الحديث . ومنهجنا يقوم أساسا في هذا على تناول الموضوع من جوانبه الآتية :

- ١ - الدعوة الإسلامية والاساس الفكرى للدولة
- ٢ - السيادة ومركزية السلطة
- ٣ - النمطية والتقدوة
- ٤ - الصراع والانتخاب الطبيعي
- ٥ - السياسة ومفهوم الحكم
- ٦ - التنظيم والادارة
- ٧ - التفاعل الحضارى
- ٨ - الوحدة الانسانية والعلاقات الدولية

(فاولا) الدعوة الاسلامية والاساس الفكرى للدولة :

اننا جميعاً نحس ونلمس أهمية الاساس الفكرى فى قيام الدول المعاصرة • فوضوح الفكر ينير الطريق • وما الدولة الا طريق ومنهج يتجسم أحيانا فى كتاب أو فى بيان أو فى دستور • وقد سبق الاسلام فى هذا المضمار كنموذج يحتذى من الناحية النظرية والتطبيقية •

لقد تم للعرب ميلاد مجتمعهم عند ظهور الاسلام والدعوة الاسلامية • فالاسلام أعطى العرب أسلوباً ومحتوى وهدفاً للأمة والدولة الجديدة ، وضمن لها البقاء والاستمرار على خلاف ما أقاموا من قبل فى الايام الغابرة من دول عابرة فى جنوب الجزيرة العربية وشمالها • وان عملية بناء الأمة العربية فى العهد الاسلامى لمن أروع وأسمى عمليات التطور الاجتماعى بين الامم فى التاريخ • وقد استمدت هذه الروعة وهذا السمو من نبل الهدف ووضوحه ، ومن التصميم المؤمن على تحقيقه من أجل انشاء طريق جديد فى مجال الحياة الخاصة والعامة ، لا بين العرب وحدهم بل بين الناس جميعاً • ويتمثل هذا فى قوله تعالى :

« وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون » (١) •

ولقد اتمل التشريع القرآنى الاجتماعى (٢) على معالم هذا الطريق من مبادئ وقيم تصلح دعائم لمجتمع رحب واسع يتخطى الحدود الضيقة التى احتوت المجتمع القبلى وفرضت عليه طريق العصبية ، وما ينطوى عليه من انفصالية قائمة على مبدأ الدم ومن تمزق فى أوصال المجتمع الكبير • فالأخوة الاسلامية أصبحت هى الأساس بدلا من العصبية ، والاتحاد أصبح هو العماد الذى يقوم عليه المجتمع والحياة التى تقوم على الخير هى الغاية من هذا البناء الجديد • وتتمثل هذه الاسس فى الآيات الكريمة الآتية :

« ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن

(١) (سورة الانعام ١٥٢) •

(٢) النظر من عره دروله - سير الرسول (الجزء الثانى) مطبعة الاستقامة بالقاهرة

• ١٩٤٨

المنكر وأولئك هم المفلحون» (١) .

« وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والعدوان واتقوا الله ان الله شديد العقاب » (٢) .

« والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله، أولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم » (٣) .

وان كان التشريع القرآني الاجتماعي قد رسم على هذا النحو الاسس التي تكفل قيام المجتمع الصالح واستمراره في الوجود ، فقد أكد في الوقت نفسه أن تنكب هذا الطريق ، واختيار السير في طريق الفساد انما ينتهي بهدم البناء الاجتماعي وتقويض أسسه . ويتمثل هذا الانذار للمجتمعات المعوجة المنحرفة في الآيات الآتية :

« ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (٤) .

« فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد في الارض الا قليلا ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين* وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون» (٥) .

« واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » (٦) .

وفي الواقع ان التشريع القرآني الاجتماعي يزخر بتبيان الاسس الصالحة للمجتمع الصالح وعوامل الهدم له في الوقت نفسه ، ويذكر المؤمنين على الدوام بالنعمة الكبرى - نعمة قيام الامة المتحدة المؤتلفة بعد تنازع ، ويحذر من استئناف ذلك التنازع الجاهلي الذي يعيد الفرقة بعد الوحدة ويتضح هذا الاعلان بقيام الامة وهذا التحذير من أسباب تفككها في الآيات الكريمة :

(١) سورة آل عمران ١٠٤ .

(٢) سورة المائدة ٢ .

(٣) سورة التوبة ٧١ .

(٤) سورة الرعد ١١ .

(٥) سورة هود ١١٦ - ١١٧ .

(٦) سورة الاسراء ١٦ .

« يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وأنتم مسلمون(*) » ، واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا» (١) .

(ثانيا) السيادة ومركزية السلطة :

وان ركنا أساسيا من أركان بناء الامة الاسلامية يقوم على تأكيد أهمية السلطة واتخاذها دعامة لضمان الوحدة الاجتماعية والمحافظة عليها . وقد برع العرب في استخدام هذا الشرط لتنمية الامة وذلك بالتشريع الذى يحفظ الامن والنظام وقيمهما على أساس من الحرية والعدالة ، فالسلطة فى الدولة الاسلامية وان كانت تعبيرا عن طبيعتها فانها لم تنفصل عن وظيفتها .

ولم تشذ الدولة الاسلامية فى تأكيد أهمية السيادة ومركزية السلطة عن السنة التى درجت عليها الشعوب التاريخية المختلفة فى بناء دولها . فالدولة الحديثة التى نشأت لتضم فى اطارها أمة مثل الامة الانجليزية أو أمة مثل الامة الفرنسية قد ارتكزت على نظام الملكية المطلقة قبل أن تتحول الى مرحلة النظام الديموقراطى . وهى فى كل صورها لم تغفل جوهرية السلطة ووحدانية مركزها . وان هذه التجربة فى أوروبا هى التى دفعت بمفكر سياسى فرنسى هو جان بودان Jean Bodin لأن يضع فى القرن السادس عشر أسس نظرية السيادة وليؤكد انها هى الدعامة للدولة فى صورة متطرفة من الدوام والاطلاق ومن عدم قابليتها للتقسيم أو للتنازل عنها .

ولقد عادت نظرية السيادة ومركزية السلطة بجلاء فى القرن التاسع عشر بعد أن استمدت قوة ونضجا من مؤلفات هوبز وروسو عن الدولة . فنحن نرى ان والتر باجوت فى كتابه «الطبيعة والسياسة» قد أكد ان قيام أمة من الامم لا بد له من وحدانية السلطة التى تنظم كل الحياة البشرية . فهو يقول انه « فى عهد نشوء الامم ، لا يمكن احتمال أى تقسيم للسلطة من غير خطر وربما من غير تدمير . اذ يجب ألا يعلم القسيس شيئا ويعلم الملك شيئا آخر ، فالملك يجب أن يكون قسيسا ، والنبى ملكا - ويجب أن يقول الاثنان نفس الشيء لانهما هما نفس الشيء . ويجب ألا

(١) سورة آل عمران ١٠٢ - ١٠٣ .

توقظ فكرة الاختلاف بين العقوبات الروحية والعقوبات القانونية (١) .

ويكاد هذا الشرط الذي وضعه والتر باجوت في وجوب الجمع بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية - على حد التعبير في تجربة الحكم الغربية - يتوافر حرفياً عند قيام الدولة الإسلامية في عهد الرسول والخلفاء الراشدين . ويمكن لنا أن نعرض لمظاهر السيادة ومركزية السلطة في الدولة الإسلامية من الناحية النظرية والتطبيقية في ضوء التجربة التاريخية على النحو الآتي :

(أ) أوضح التشريع القرآني السياسي موضع السيادة في الأمة الإسلامية بجلاء ورسم حدودها ، فلم يطلقها الاطلاق الذي دعت اليه نظرية السيادة الغربية وانما جعل من المشورة والعدل ركنين أساسيين لوسيلتها وهدفها . فمرد الحكم الى الرسول الذي يقيم الحكم على دستور من كتاب الله بدلا من تعدد الرياسات القبلية وتعدد مراكز الحكم تبعا لذلك . وتبين الآيات الكريمة هذا التحول من نظام الحكم القبلي الى نظام الحكم الاسلامي :

« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » (٢) .

« وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا ان الله مع الصابرين » (٣) .

« فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فاذا عزمتم فتوكل على الله » (٤) .

« ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ان الله نعماء يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا » (٥) .

(١) Bagehot, Walter, Physics and Politics (The Preliminary Age).

(٢) سورة النساء ٥٩ .

(٣) سورة الانفال ٤٦ .

(٤) سورة آل عمران ١٥٩ .

(٥) سورة النساء ٥٨ .

(ب) لقد وضح التأكيد على أهمية السيادة في الحكم في المواقف العملية أثناء حكم الرسول والخلفاء من بعده . فالدستور الذي أعلنه سيدنا محمد بين أهل المدينة من أنصار ومهاجرين ويهود يبرز ظهور الشكل الجديد من أشكال الحكم الاسلامي المتمثل في وجود سلطة عليا لها الامر والنهي في جميع مشاكل المجتمع .

ولقد أعلن أبو بكر في خطبة قصيرة جامعة خطبها في مسجد الرسول على أثر أخذ البيعة له في اليوم التالي لاجتماع السقيفة سياسته التي تتضمن فكرة السيادة وممارستها على أسس من الديموقراطية والعدل في قوله :

« أيها الناس ، أنى قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني :

الصدق أمانة والكذب خيانة والضعيف فيكم قوى عندي حتى أخذ الحق له أن شاء الله ، والقوى فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه أن شاء الله . لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله الا قوم ضربهم الله بالذل ، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط الا عمهم الله بالبلاء . اطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فاذا عصيت الله ورسوله ، فلا طاعة لي عليكم . قوموا الى صلاتكم يرحمكم الله » .

وقد جاء موقف أبي بكر الحاسم من المرتدين بعد موت الرسول دلالة قاطعة على الايمان الكامل في الدولة الجديدة بضرورة التطبيق الحازم لمبدأ الوحدة في المجتمع والوحداية في السيادة .

وما موقف أبي بكر الا تعبير عن نظام الخلافة الذي ضمن للأمة الاسلامية عند نشوئها قوة تشريعية خلاقة اتخذت من التشريع الموحد أداة لتكوين الأمة وتوحيدها في مراحلها التاريخية التأسيسية .

(ثالثا) النمطية والقنوة :

ولقد لعبت النمطية والقنوة في اطار الدولة ذات السلطة المركزية دورا فعلا في تكوين الأمة العربية . فعلم النفس الاجتماعي والسياسة صنوان في نشوء الامم كما حاول والتر باجوت الانجليزى وتآرد القرنسى بيان ذلك في نظريتهما عن المحاكاة والتقليد وأثرهما في تشكيل الأمة

والخلق القومى • وكما أشرنا من قبل الى نظرية والتر باجوت عن وحدانية السلطة وأهميتها فى نشوء الامة ، فكذلك نشير الى نظريته عن المحاكاة والتقليد فى هذا المجال • فلقد وضح بالتفصيل فى كتابه الطبيعة والسياسة دور المحاكاة المقصودة الواعية ، والمحاكاة غير المقصودة وغير الواعية فى انتشار خصائص معينة للخلق القومى فى نواحى النشاط البشرى المختلفة • اذ هو يذهب الى ان النموذج سواء للخير أو للشر له أثر عن طريق المحاكاة فى صياغة الطابع السائد فى مجالات السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة والرياضة وغير ذلك من جوانب الحياة العامة للجماعات البشرية •

فهناك غالباً ما يظهر نمط أو نموذج فى أسلوب صحيفة من الصحف ، وسرعان ما يخضع لتقليده سائر الكتاب الذين يساهمون فى تحرير تلك الصحيفة • وما ينطبق على الاسلوب الادبى ينطبق كذلك على الاسلوب الاقتصادى فى سوق من الاسواق فالقبال على الشراء أو الاحجام عنه كثيراً ما يخضع لسير الأكثرية وراء موجة من موجات الشراء أو وراء موجة من موجات الامسك عنه • ويضرب والتر باجوت مثلاً بمجلس العموم البريطانى فى عالم السياسة ، فهو فى جديته أحياناً وفى سماحته أحياناً أخرى يأخذ طابع الزعماء الذين يتفق أن يكونوا هم قادته فى فترة من الفترات •

ونحن نعتقد ان من بين القوى التى شكلت الامة العربية عند ظهور الاسلام ما برز من أنماط ونماذج لأشخاص بلغوا أقصى ما يبلغه البشر من خصال القيادة ومواهبها فى مجالات بناء الأمة اهتداءً بهدى الرسول • فلقد ضرب أبو بكر المثل الأعلى فى الاخلاص والحزم فى نزاهة الحكم ، وخالد فى شجاعة الحرب • ويضيق المقام بنا ان نحن عددنا نماذج الشخصيات العربية من رجال ونساء ممن أبلوا بلاء حسناً فى خدمة الرسالة الاسلامية ، ولكن الدرس الذى يستقى من تجربة الدولة الاسلامية ودور الرجال فى بنائها انما يقوم على ما قدموه للعرب من قدوة الهبت خيال الجنود فى ميدان القتال والهمم الجماهير بالعمل الصابر والتضحية والايتار • وهكذا عملت القدوة الشخصية عمل السحر فى حياة العرب العامة فلقد وجدوا من المثل ما قلدوا للخير والبناء فى مجالات الحرب والسلام على السواء •

ويبدو ان استعداد العرب للمحاكاة والتقليد كان قوياً فى تاريخهم

الاول . فسرعان ما أخذوا بتقاليد الاسلام حين وجدت امامهم نماذج حية في توجيهات الرسول وفي سلوك أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، وحرصوا على أن يقابلوا بينها وبين تراثهم قبل الاسلام . ووضعت بذلك أسس الخلق الاسلامي الجديد وأصبحت المحافظة على هذا النمط السلوكي خاصة من خصائص الشخصية الاسلامية . ويتضح هذا التفاعل بين القدوة من ناحية والمحاكاة والتقليد من ناحية أخرى من استمساك المسلمين باتباع سنة النبي واتخاذها مصدرا من مصادر التشريع أثناء حياته ومماته .

ونحن نلاحظ انه باتخاذ الاقتداء بالسنة منهجا من مناهج التفكير العربي الاسلامي ، قد تأكد دور القدوة في خلق الشخصية الاسلامية وانشاء مجتمع عربي اسلامي قادر امتزجت فيه القيادة بوجودها المتعددة بالقاعدة الجماهيرية المتطلعة للعمل والتقليد امتزاجا على مستوى من السمو الخلقى والنشاط الفعلى دفع بالعرب من البداوة الى الحضارة ، ومن عزلة الصحراء الى حضارة العالم الكبير ، ومن القبيلة الى الأمة . ولقد صدق الكاردينال نيومان (١) عند ما قرر ان الواعظ الديني انما يعلم بالقدوة أكثر مما يعلم بالكلمة . ولا ريب في أن الدرس الذي تعلمه الكاردينال نيومان من تجربته في مجال العمل الديني انما يصدق على العمل في مجالات الحياة المختلفة - وفي طبيعتها السياسية والادارة والحرب . وقد تلخصت في هذا عبقرية القادة ، وعبقرية جماهير القبائل في بناء الأمة في ظل الاسلام وتجلست في نمطية فذة وقدوة حسنة .

(رابعا) الصراع والانتخاب الطبيعي :

وفي ظل العناصر التي سبق ذكرها من الدعوة والسياسة والخلق الاسلامي ظهر عنصر فعال يقوم على القوة المادية والمعنوية ويتخذ من الصراع أداة من أدوات التعددة الجوانب في بناء الأمة داخل الجزيرة العربية أول الأمر ، وتوسيع مجالها واضفاء طابعها على الأقاليم الواسعة التي أصبحت الجزيرة العربية فيما بعد طرفا من أطرافها . وقد عرف هذا الصراع في التاريخ العربي بالغزوات في عهد النبي وما وحد الدولة العربية في الداخل ، وبالفَتْوح الاسلامية في عهود الخلفاء من بعد مما أعطى الدولة العربية مفهوما اسلاميا أشمل وأعم . ونحن لا نهدف في هذا المقام

الى السرد التاريخي لهذه العملية الرائعة في التاريخ البشري ، وانما ينبغي اظهار المغزى الذى تشتمل عليه القوة في تكوين الأمة العربية وبنائها الدولة الاسلامية في ضوء الفكر السياسى . فعالم السياسة الانجليزى - والتر باجوت - يتساءل عن السبب الذى يجعل أمة أقوى من الاخرى . ويجيب على ذلك بقوله أن ذلك التاريخ يرجع الى توافر مزايا معينة ان حقيقتها أمة كتبت لها الغلبة على الأخرى . ويسوق بعض الأمثلة لهذه المزايا - مثل توافر نظام قانونى يقدم له الناس الولاء مما يعمل على وحدة الشعب ، كما ان النظام السياسى فى أمة له أثر كبير فى احراز النصر . وان كل خطوة من خطى التقدم الفكرى أعطت المجتمعات الأولى بعض الكسب فى الحرب . وقد ظهر أثر بعض أنواع الصفات الخلقية ظهورا واضحا فى التفوق العسكرى أثناء العصور القديمة مثل الشجاعة والصدق وروح الطاعة وعادة النظام ، وان امتلاك أمة لهذه الفضائل الحربية يكفل لها البقاء فى سباق الأمم ، ويقضى على الوضاعة بين أهلها . ولا يفوت والتر باجوت ان يختتم قائمة للمزايا التى تقضى الى تفوق أمة على أخرى بتأكيد أهمية الدين فى المجال الحربى ، ويقتبس قول كارليل من ان الجيوش التى تخاف الله هى خير الجيوش .

ويمكننا فى ضوء هذه الملاحظات التى ساقها والتر باجوت عن دور الصراع فى تاريخ البشر وحضاراتهم وتفاعل ذلك الصراع مؤثرا ومتأثرا بالتقدم الحضارى أن نعرض فى ايجاز لبعض ملامح الجهاد والفتح الاسلامى ودوره فى قيام الأمة الاسلامية . وأهم ما يلفت النظر فى هذا المقام ، ما توافر للعرب والمسلمين من قدرة عسكرية ومزايا ومقومات للتفوق الحربى . ويكاد قول أبى بكر الى عمرو بن العاص عند توجهه الى فتح فلسطين أن يكون جامعا ومتضمنا لما اشتهر به العرب من المزايا والفضائل التى صقلها الاسلام فكفلت لهم النصر كقادة وجند فى ميدان السياسة والحرب . فقال الواقدى (١) :

« دعا أبو بكر عمرو بن العاص فسلم اليه الراية وقال : قد وثيتك هذا الجيش (يعنى أهل مكة والطائف وهوزان وبنى كلاب) . فأنصرف الى أهل فلسطين وكاتب أبا عبيدة وأنجده اذا أرادك ولا تقطع أمرا الا بمشورته . . . انق الله فى شرك وعلايتك واستجيه فى خلواتك ، فانه

(١) الواقدى - فتوح الشام ج ١ (مقتبس فى تاريخ الاسلام السياسى ج ١ تأليف

د. حسن ابراهيم حسن .

يراك في عملك . . وقد رأيت تقدمتني لك على من هم أقدم منك سابقة وأقدم حرمة . فكن من عمال الآخرة ، وأراد بعملك وجه الله واسلك طريق إيلياء حتى تنتهي إلى أرض فلسطين . وإياك أن تكون وانيا عما نديبتك إليه . وإياك والوهن . وإياك أن تقول : جعلني ابن أبي قحافة في نحر العدو ، ولا قوة لي به . . واعلم يا عمرو أن معك المهاجرين والأنصار من أهل بدر فأكرمهم واعرف حقهم ، ولا تتطاول عليهم بسلطانك ولا تداخلك نخوة الشيطان ، فتقول انما ولاني أبو بكر لأنني خيرهم . وإياك وخدائع النفس وكن كأحدهم وشاورهم فيما تريد من أمرك . . والصلاة ثم الصلاة اذن بها اذا دخل وقتها . . واحذر عدوك وأمر أصحابك بالحرس ، ولتكن أنت بعد ذلك مطلعا عليهم وأطل انجلوس بالليل مع أصحابك وأقم بينهم واجلس معهم واثق الله إذا لا قيت العدو وقدم قبلك طلائعك فيكونوا أمامك .

واذا وعظت فأوجز واصلح نفسك تصلح لك رعيتك . . وإذا رأيت عدوك فاصبر ولا تتأخر ، فيكون ذلك منك فخرا . . والزم أصحابك قراءة القرآن وانههم عن ذكر الجاهلية وما كان منها فان ذلك يؤرث العداوة بينهم . . واعرض عن زهرة الدنيا حتى تلتقي بمن مضى من سلفك ، وكن من الأئمة الممدوحين في القرآن اذ يقول الله تعالى : « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا اليهم فعل الخيرات وأقام الصلاة وايتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين » (١) .

ولم يقف هذا القول الذي خاطب به أبو بكر عمرو بن العاص عند حد القول والنظر ، بل وجد تطبيقا حرفيا في ميدان العمل عند العرب ، ونسوق لتأييد هذا موقفين مستمدين من السلوك الاسلامي في ميدان القتال :

١ - فلقد أرسل المقوقس رسلا من عنده للتحديث مع عمرو بن العاص أثناء حصاره لحصن بابلين وفتح مصر فعادوا اليه بالشهادة الآتية عن جنود العرب وقادتهم :

« رأينا قوما الموت أحب اليهم من الحياة والتواضع أحب اليهم من الرفعة . . ليس لأحد منهم في الدنيا رغبة ولا نهمة . . جلوسهم على

التراب ، وأطيرهم كواحد منهم . . ما يعرف كبيرهم من وضعيهم ولا السيد فيهم من العبد . . وإذا حضرت الصلاة لم يتخلف عنها أحد يغسلون أطرافهم بالماء ويخشعون في صلاتهم » (٢) .

وهنا يمثل الجيش العربى وحدة يجمعها الايمان بالله والايمان بمساواة الانسان لأخيه الانسان والتفانى فى أداء الواجب الذى فرضته الرسالة الاسلامية على المؤمنين .

٢ - وان هذا الموقف الذى يتحدث عنه مؤرخو العرب مثل ابن عبد الحكم والمقرئ وغيرهم فيما يتصل بغزو العرب لدولة الروم فى الشام ومصر ، انما يتجاوب مع مواقف متشابهة للجيش العربى فى لقائه من قبل مع دولة الفرس فى العراق وفارس . فلقد « ذكر البلاذرى أن رستم سأل سعد بن أبى وقاص ان يوجه اليه بعض أصحابه ، فأرسل اليه المغيرة بن شعبه ، فقصد سريره ليجلس معه عليه فمنعته الأساورة من ذلك ، فقال له رستم :

« قد علمت أنه لم يحملكم على ما أنتم فيه الا ضيق المعاش وشدة الجهد ونحن نعطيكم ما تشبهون به ونصرفكم ببعض ما تحبون . فقال المغيرة : ان الله بعث الينا نبيه صلى الله عليه وسلم فسعدنا باجابته وأتباعه وأمرنا بجهاد من خالف ديننا (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) . ونحن ندعوك الى عبادة الله وحده والايمان بنبيه صلى الله عليه وسلم . فان فعلت ، والا فالسيف بيننا وبينكم . » فقال له رستم : والشمس والقمر لا يرتفع الضحى غدا حتى نقتلكم أجمعين ، فقال المغيرة : لا حول ولا قوة الا بالله وانصرف عنه » (٣) .

وان مغزى هذا الموقف يكشف عن القوة الواقعة وراء الفتوح الاسلامية وينفى ادعاء الذين يفسرونها تفسيراً مادياً ويشاركون رستم فى فهمه الاقتصادى لحركة العرب التوسعية . وانا لنرى أن حمل الرسالة وأداء واجبها هو الدافع الرئيسى الذى استطاع أن يجعل من الحياة فى الآخرة امتداداً للحياة فى الدنيا وهون من التضحية بالنفس بل وحبها الى النفس . . ففكرة الرسالة هى التى أدركت روح العرب ووجهك استعدادهم

(٢) مقتبس فى تاريخ الاسلام السياسى ج ١ تأليف دكتور حسن ابراهيم حسن .

(٣) دكتور حسن ابراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسى ج ١ ص ١٦٧ الطبعة

الثانية ١٩٤٨ .

الصحراوي للنضال والحرب نحو هدف بناء للمجتمع الكبير والأمة العظمى وهي التي حافظت على مواصلة البناء ورعايته عبر القرون .

(خامسا) السياسة ومفهوم الحكم :

وانه لمن الممتع أن نقف عند التصور العام للسياسة ومفهوم الحكم في الدولة الإسلامية . فالأدب السياسي في التجربة الإسلامية فياض ومتعدد الجوانب سواء ما كان منه متضمنا في البيانات الرسمية أو المواقف العملية أو المؤلفات الفردية ، ولكننا لن نعرض هنا له من الناحية التاريخية وإنما نكتفي بالقاء نظرة تحليلية على رسالة سياسية بعث بها طاهر بن الحسين إلى ابنه (عبد الله بن طاهر) حين ولاه المأسون الرقة ومصر وما بينهما فلقد صدق ابن خلدون حين اقتبسها في كتابه « المقدمة » واتخذها نموذجا للأدب السياسي في الدولة الإسلامية . ويمكن لنا أن تلخص عناصر المفهوم السياسي للحكم الإسلامي وفق هذه الوثيقة كما يأتي :

(١) **السلطة وحدودها** : فليس الحاكم في التجربة الإسلامية مطلق السلطة حسب ما ذهبت إليه نظرية السيادة في أوائل العصر الحديث . فطاهر بن الحسين يحذر ابنه في حزم من ادعائه السلطة المطلقة وعدم المسؤولية بقوله :

« وإياك أن تقول أنا مسلط أفعل ما أشاء ، فإن ذلك سريع إلى نقص الرأي وقلة اليقين بالله عز وجل . وأخلص لله وحده النية فيه واليقين به وأعلم أن الملك لله سبحانه وتعالى يؤتيه من يشاء وينزعه ممن يشاء . ولن تجد تغير النعمة وحلول النعمة إلى أحد أسرع منه إلى جهلة النعمة من أصحاب السلطان والمبسوط لهم في الدولة إذا كفروا نعم الله واحسانه واستطالوا بما أعطاهم الله عز وجل من فضله »

(٢) **مسئولية الحاكم أمام الله** : ويقرر طاهر بن الحسين أن الحكم واجب يسأل عنه الحاكم أمام الله وينال من ثوابه بقدر ما قدم وما أخر في أداء وظائفه الدنيوية والدينية . فهو يقول :

« أما بعد فعليك بتقوى الله وحده لا شريك له وخشيته ومراقبته عز وجل ، ومزايلة سخطه .

وانحفظ رعيته في الليل والنهار . والزم ما البسك الله من العافية بالذكر لمعادك وما أنت صائر اليه وموقوف عليه ومسئول عنه والعمل في ذلك كله بما يعصمك من الله عز وجل وينجيك يوم القيامة من عقابه وأليم عذابه . فان الله سبحانه قد أحسن اليك وأوجب الرافة عليك بمن استرعاك أمرهم من عباده والزمك العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم والذب عنهم والدفع عن حريمهم ومنصبيهم والحقن لدمائهم والأمن لسربهم وادخال الراحة عليهم . ومؤاخذك بما فرض عليك وموقفك عليه وسائلك عنه ومثيبك عليه بما قدمت وأخرت .

(٣) **السياسة والاقتصاد** : فالاهتمام بالأساس المادي للحكم يشغل حيزا كبيرا من رسالة طاهر بن الحسين يتناسب مع واقعية الدولة الإسلامية في تأكيدها أهمية الاقتصاد في السياسة . وتتحدد وظيفة الحاكم من هذه الناحية في صفات ثلاث وهي أنه « خازن وحافظ وراع » ، يجمع من المال ما يستثمر في صلاح الرعية وما يوزع بينهم « بالحق والعدل والتسوية والعموم » اجتنابا للاكتناز والشنح واستهدافا لتحقيق الرخاء ، وتأسيس الحضارة والعمران وإقامة الحكم على رضى من الشعب ، فاقترادات الوفرة والرخاء والاستثمار والانفاق الذي يقوم على العدل هي السبيل الأكيد الى أن يمنح الجميع الولاء والطاعة في سلاسة ويسر لصاحب السيادة والسلطة فيهم فهو يقول :

« ولتكن ذخائرك وكنوزك التي تدخر وتكنز البر والتقوى واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم والتفقد لأموارهم والحفظ لدمائهم والاغائة للهوفهم .

« واعلم ان الأموال اذا اكتنزت وأدخرت في الخزائن لا تنمو واذا كانت في صلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف الأذية عنهم نمت وزكت وصلحت بها العامة وترتبت بها الولاية وطاب بها الزمان واعتقد فيها العز والمنفعة . فليكن كنز خرائتك تفريق الأموال في عمارة الاسلام واهله ووفر منه على أولياء أمير المؤمنين قبلك حقوقهم واوف حصصهم وتعهد ما يصلح أمورهم ومعاشهم فانك اذا فعلت ذلك قرت النعمة لك ، واستوجبت المزيد من الله تعالى ، وكنت بذلك على جباية أموال رعيته وخراجك أقدر وكان الجميع لما شملهم من عدلك واحسانك أساسا لطاعتك » .

وهو ينتهى فى بيان الوظيفة الاقتصادية للحكم ببيان آثارها السياسية والاجتماعية والاخلاقية والحضارية بقوله :

« وأعلم أنك جعلت بولايتك خازنا وحافظا وراعيا . وإنما سمى أهل عملك رعيتك لأنك راعيهم وقيمهم فخذ منهم ما أعطوك من عفوهم ونفذه فى قوام أمرهم وصلاحهم وتقويم أودهم .

واستعمل عليهم أولى الراى والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعدل بالسياسة والعفاف . ووسع عليهم فى الرزق فان ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت وأسند اليك ، فلا يشغلك عنه شاغل ولا يصرفك عنه صارف . فانك متى آثرته وقمت فيه بالواجب استدعيت به زيادة النعمة من ربك وحسن الاحدثة فى عملك ، واستجرت به المحبة من رعيتك ، وأعنت على الصلاح فدرت الخيرات ببلدك وفشت العمارة بناحيته ، وظهر الخصب فى كورك ، وكثر خراجك ، وتوفرت أموالك وقويت بذلك على ارتياض جندك وارضاء العامة بافاضة العطاء فيهم من نفسك ، وكنت محمود السياسة مرضى العدل فى ذلك عند عدوك وكنت فى أمورك كلها ذا عدل وآلة وقوة وعدة فنافس فيها ولا تقدم عليها شيئا تحمد عاقبة أمرك ان شاء الله تعالى » .

(٤) **العدالة والرعاية الاجتماعية :** وان هذه العناية بالأساس الاقتصادى للدولة لم تنفصل مطلقا عن الأخذ بمبدأ العدالة والرعاية الاجتماعية . فالدولة الإسلامية لم تتخل مطلقا عن النظرة العضوية للجماعة والأمة واعتبارها جسما واحدا وان تعددت وتميزت أعضاؤه ، فهو كل مترابط متكامل ، فالقوى والضعيف يتساويان فى ميزان « العناية والشفقة والبر والتوسعة » ومن ثم نرى فى خطاب طاهر بن الحسين تأكيداً لمبدأ التعميم والشمول بالرعاية من ناحية ومبدأ التخصص لغير القادرين من العاملين فى الدولة من محتاجين ومرضى وكل من عجز عن المواطنين عن مواصلة الجهد فى ميدان العمل العام . فهو يقرر مبدأ الرعاية الشاملة فى قوله ؟

« فسهل طريق الجود بالحق واجعل للمسلمين كلهم فى فيثك حظا ونصيبا ، وايقن ان الجود افضل أعمال العباد فاعده لنفسك خلقا وأرض به عملا ومذهبا . وتفقد الجند فى دولوتهم ومكاتبهم وإدر عليهم أرزاقهم ووسع عليهم فى معاشهم يذهب الله عز وجل بذلك فاقتهم ، فيقوى لك أمرهم ، وتزيد قلوبهم فى طاعتك وأمرك خلوصا وانشراحا .

وحسب ذى السلطان من السعادة ان يكون على جنده ورعيته ذا رحمة
فى عدله وعطيته وانصافه وعنايته وشفقته وبره وتوسعته ، .

وهو بعد ذلك يحرص على ان يقرر المبدأ الذى عرف فى الدولة
الحديثة بمبدأ الخدمة الاجتماعية لا من قبيل التفضل والعمل الاضافى
وانما كواجب اساسى من واجبات الحكم القائم على العدل الاجتماعى ،
فهو يقول :

« وانظر احرار الناس وذوى الفضل منهم ممن بلوت صفاء طويتهم
وشهدت مودتهم لك ومظاهرتهم بالنصح والمحافظة على امرك فاستخلصهم
واحسن اليهم . وتعاهد اهل البيوتات ممن قد دخلت عليهم الحاجة
واحتمل مئونتهم ، واصلح حالهم حتى لا يجدوا لخلتهم منافرا . وافرد
نفسك بالنظر فى امور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على رفع مظلمته
اليك ، والمحتقر الذى لا علم له بطلب حقه فسل عنه احفى مسألة
وكل بأمثاله اهل الصلاح فى رعيته ومرهم برفع حوائجهم وحالاتهم اليك
لتنظر فيما يصلح الله به امرهم . وتعاهد ذوى البأساء وايتامهم
واراملهم واجعل لهم ارزاقا من بيت المال اقتداء بأمير المؤمنين أعزه
الله تعالى فى العطف عليهم والصلة لهم ليصلح الله بذلك عيشهم ويرزقك
بركة وزيادة . واجر للاضراء من بيت المال وقدم حملة القرآن منهم
والحافظين لأكثره فى الجراية على غيرهم . وانصب لمرضى المسلمين
دورا تأويهم وقواما يرفقون بهم وأطباء يعالجون اسقامهم واسعفهم
يشبهواتهم مالم يؤد بذلك الى سرف فى بيت المال » .

(هـ) العدل فى القضاء وسيادة القانون : ولقد كان العدل فى صورته

القانونية من اشد القيم وأقوى الدعائم فى الدولة الاسلامية . وليس
هنالك من قيمة سياسية واجتماعية ودينية اهتم بها الاسلام مثلما اهتم
بقيمة العدل . فالمسلمون أصحاب كتاب من البدء وأصحاب شريعة . ومن
هنا كان مصدر عنايتهم بالقانون والحرص على سيادته والتزام الرجوع
اليه والسير عليه ، وكان مصدر تأكيدهم كذلك لضرورة العدل فى
القضاء استهدافا لكفالة الأمن وصلاح احوال الرعية . فظاهر بن الحسين
يلخص هذا المبدأ فى قوله :

« واعلم ان القضاء من الله تعالى بالمكان الذى ليس
فوقه شئ من الأمور ، لأنه ميزان الله الذى تعدل عليه

أحوال الناس في الأرض . وباقامة العدل في القضاء والعمل تصلح أحوال الرعية وتؤمن السبل ، وينتصف المظلوم ، وتأخذ الناس حقوقهم وتحسن المعيشة ويؤدي حق الطاعة ويرزق الله العافية والسلامة ، ويقيم الدين ويجري السنن والشرائع في مجاريها . واشتد في أمر الله عز وجل . وتورع عن النطف . وامض لأقامة الحدود . وأقلل العجلة وأبعد عن الضجر والقلق واقنع بالقسسم وانتفع بتجربتك وانتبه في صحتك وأسدد في منطقك ، وانصف الخصم . وقف عند الشبهة ، وأبلغ في الحجة . ولا يأخذك في أحد من رعيته محاباة ولا مجاملة ولا لومة لائم ، وثبت وتأن وراقب وانظر وتفكر وتدبر واعتبر وتواضع لربك وارفق بجميع الرعية . وسلط الحق على نفسك ، ولا تسرعن إلى سفك دم فان الدماء من الله عز وجل بمكان انتهاكا لها بغير حقها .

(٦) رجل السياسة ومصادر الحكم : لقد أدرك المسلمون الأوائل أن السياسة تقوم على عملية دقيقة من إصدار القرارات التي تمس حياة المجتمع ومصيره ولا ينحصر أثرها في حياة رجل السياسة ومصيره وحده ولذلك ربط المسلمون ربطاً وثيقاً بين المعرفة وبين الحكم ، واتخذوا من المعرفة المستنيرة أساساً لما يصدر الحاكم من أمر عام أو خاص ، مركزي أو اقليمي . ومن يتأمل كتاب طاهر بن حسين يجد أن على رجل السياسة أن يعتمد في تكوين حكمه على كتاب الله وسنن رسوله ومشاورة العلماء والفقهاء والمسألة والبحث المباشر في الأمور ، وتقدير كل ذلك تقديراً يقوم على وزن العواقب من الناحية الواقعية التجريبية وذلك تجنباً لما يزينه الهوى لصاحبه من أوامر تعجبه ولكنها تجر إلى الهلاك والدمار . وأن هذا المنهج في الحكم الذي يعتمد على الجمع بين القانون المتمثل في الشريعة والسنة وبين الرأي المتمثل في مشاورة أهل البصر والعلم ، وفي حصيلة الأنباء والأخبار التي يتابع بها الحاكم سير ولاته في الإدارة ومباشرة السلطة لا يستبعد مصدراً آخر - وهو المصدر التاريخي المتمثل في سير أهل السلطان والرياسة في القرون الخالية والأمم البائدة . وهكذا نرى الطابع المميز للفكر والمنهج السياسي الإسلامي متمثلاً في واقعية تمشي على أرض صلبة وتستشرف

فى الوقت نفسه قيما عليا وقواعد متسامية ، لتحقيق للانسان حاجاته الحيوية الضرورية ومطالبه الروحية الاخلاقية ، فهو يقول :

« واجعل فى كل كورة من عملك امينا يخبر خبر عمالك ، ويكتب اليك بسيرهم واعمالهم ، حتى كأنك مع كل عامل فى عمله معاينا لاموره كلها . واذا اردت أن تأمرهم بأمر فانظر فى عواقب ما اردت من ذلك فان رأيت السلامة فيه والعافية ورجوت فيه حسن الدفاع والصنع فامضه ، والا فتوقف عنه وراجع اهل البصر والعلم به ثم خذ فيه عدته . فانه ربما نظر الرجل فى أمره وقد اتاه على ما يهوى ، فأغواه ذلك وأعجبه فان لم ينظر فى عواقبه أهلكه ونقض عليه أمره . فاستعمل الحزم فى كل ما اردت وباشره بعد عون الله عز وجل بالقوة . وأكثر من استخارة ربك فى جميع أمورك » .
ثم يقول بعد ذلك :

« واعتبر بما ترى من أمور الدنيا ومن مضى من قبلك من اهل السلطان والرياسة فى القرون الخالية والأمم البائدة » .

ثم يقول بعد ذلك

« ثم اعتصم فى أحوالك كلها بالله سبحانه وتعالى ، والوقوف عند محبته والعمل بشريعته وسنته ، وبإقامة دينه وكتابه واجتنب ما فارق ذلك وخالفه ودعا الى سخط الله عز وجل .

« وأكثر مجالسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم ، وليكن هواك اتباع السنن واقامتها ، وإيثار مكارم الأخلاق ومعاليها . وليكن أكرم دخلائك وخاصتك عليك من اذا رأى عيبا لم تمنعه هيبتك من انهاء ذلك اليك فى ستر واعلامك بما فيه من النقص ، فان أولئك أنصح أوليائك ومظاهريك » .

(سادسا) التنظيم والادارة :

وان المثالية التي تجسدت في الدعوة والقيم السياسية والاخلاقية والعسكرية قد ارتكزت على واقعية في التنظيم والادارة . فمن الحقائق الكبرى في تاريخ الاسلام ان صاحب الرسالة قد وجه عند هجرته من مكة الى المدينة بضرورة الحكم . فكان لزاما عليه ان يكون حاكما فوق كونه رسولا . فأنشأ دولة المدينة ووضع أسس السيادة التي تختلف عما درج عليه العرب من رياسة القبيلة . ومنذ تلك اللحظة أدرك المسلمون اول ما أدركوا أنهم يقيمون دولة منفردة تستلزم نظاما جديدا في الحكم وأدركوا ثانيا ان حاجات الأمة الجديدة المتشعبة تفرض عليهم ان يقيموا بناء سياسيا واداريا جديدا . فرأس الدولة هو رمز السيادة المستمدة من الأمة وهو صاحبها في الدولة الاسلامية . واصبحت الخلافة فيما بعد هي الاطار السياسي الذي نمت داخله عناصر الادارة . ونحن نشير هنا الى بعض تلك العناصر التي امتازت بها الدولة الجديدة في نظامها المركزي في العاصمة ، ونظمها المحلية في الأقاليم كمناصب العامل ، والديوان ، والوزارة .

(١) العامل :

فلقد بدأت السلطة المركزية منذ عهد الرسول تنظم الحكم المخلى وتشرف عليه بارسال نواب عنها سمي الواحد منهم « عاملا » أو « واليا » وغير ذلك من الألقاب التي تطورت مع تطور النظم وتأثرها بالتجارب الأجنبية من رومانية وفارسية . ولكن الرسول عين من قبله عاملا على « كل مدينة كبيرة أو قبيلة في الحجاز واليمن » وذلك لامامة المسلمين في الصلاة وجمع الزكاة .

ويدل اطلاق لقب « عامل » على النائب المنتدب عن الرسول او الخليفة على تحديد سلطانه وتبعيته للسلطة المركزية ومسئوليته امامها . ولقد قسمت البلاد العربية في عهد الخليفة ابي بكر الى ولايات ثم أعيد تقسيمها الى ولايات اكبر في عهد عمر حين اتسع نطاقها بعد الفتوح .

واستمر نظام تعيين العمال أو الولاة على النمط الذي استنه الرسول . ولكن اختلف شأن هذه الوظيفة في التطبيق اختلاف غيرها

من الوظائف والمناصب . فلم يبق « العامل » أو « الوالى » محدود السلطة فى كل الأحوال . فأحيانا كان تفويض السلطة اليه شاملا وأحيانا أخرى كان خاصا وكما يلاحظ (ديمومبين) أنه بالرغم من أن « وحدة الإدارة قد احتفظ بها من الناحية النظرية إلا أنه سمح للحكام بحرية عظيمة جدا فى التصرف . وبالرغم من خدمة البريد الرسمية التى نظمها الأمويون ، فإن الأقاليم كانت بعيدة جدا عن دمشق وبغداد ، وكادت حرية اتخاذ القرارات التى استمتع بها نواب الأمير أن تصبح استقلالا » (١) . ومع ذلك فإنه يلاحظ أن حكام الأقاليم حتى مع استقلالهم ، لم يقطعوا صلتهم بالخلافة التى اعتبروا أنفسهم ممثلين لها وبقي المؤمنون فى كل من هذه الأقاليم فى وحدة تامة مع بقية المؤمنين فى الخلافة .

(٢) الديوان :

وان أهم ما يميز العرب فى بناء نظامهم الإدارى هو المرونة فى الفكر والاتجاه العملى فى أمور الحياة على شرط ألا يتعارض ذلك مع ما يعتنقون من قيم فى أصول الحكم . ولذا نراهم وقد افتقدوا وسائل الإدارة فى الدولة الواسعة يلجئون الى تجربة الدول القديمة المتحضرة التى غزوا بلادها ليستعيروا جهازها الإدارى . وقد قاد هذا الطريق فى تنظيم الإدارة العربية عمر بن الخطاب الذى حرص على أن يتخذ من السياسة والإدارة أطارا محكم العمدة لوحدة الأمة فاستعار نظام «الديوان» من التجربة الفارسية لضبط الأمور المالية فى مرحلة التوسع .

وقد تطور نظام الدواوين واتسع مجاله حتى خصص ديوان لكل وجه من وجوه الحياة العامة الرئيسية كما استخدم الكتاب فى الدواوين لتنظيمها وترتيبها . فأنشأ عمر ديوان الخراج أو الجباية لتسجيل الموارد المالية للدولة وأسلوب توزيعها ، وأنشأ ديوان الجند لتسجيل أسمائهم كما استمر استحداث الدواوين حسب اتساع نشاط الدولة ، فشملت الأعمال الإدارية إنشاء ديوان الرسائل وديوان الخاتم وديوان المستغلات فوق ذلك فى عهد بنى أمية .

واضيفت أيضا دواوين أخرى فى العصر العباسى الأول ، مثل

ديوان الدية ، وديوان الزمام ، وديوان البريد ، وديوان النظر فى المظالم ، وديوان ، الشرطة .

وكانت هذه الدواوين أو الادارات أشبه بالوزارات فى الوقت الحاضر ، ولقد كان العمل فى هذه الدواوين مفتوحا أمام كل العناصر من المواطنين فى الدولة العربية ، مما ضمن استمرار العمل وحسن أدائه والمساواة فى الفرص . ولم يضق المجال أمام الطوائف الأجنبية فى الدولة العربية الا قليلا حين عربت الدواوين فى عهد عبد الملك بن مروان وذلك من اثر استعمال اللغة العربية بدلا من اللغات المحلية الموروثة عن الدولة البيزنطية والفارسية .

ولقد فطن العرب منذ البدا الى أن الدولة لا بد لها وأن تقوم على قوائم من الاقتصاد والقوة والعدل فكانت دواوين الخراج والجند والقضاء تؤلف الأساس الجوهري فى نظام الدواوين كله . وكثيرا ما كان يحتفظ الخليفة لنفسه بالتعيين المباشر لأصحاب ديوان الخراج والقضاء ولا يتركه للوالى فى الولايات المختلفة بالدول العربية كما حدث فى عهد عمر مع عمرو بن العاص فى مصر وذلك حرصا منه على تقسيم السلطة فى هذه الأمور الحيوية ، واستبعادا لسوء الاستغلال وتوطيد الاستبداد .

وقد بلغ العرب باستعمال هذه الدواوين مبلغا عظيما فى الدقة والمهارة والضبط والادارة فى شئون الحكم وإقرار الأمن .

(٣) الوزارة :

ولقد لعبت الوزارة دورا رئيسيا فى النظام الإدارى للدولة العربية . ونحن فى مفهومنا للوزارة عند العرب يجب ألا يغيب عن بالنا أن مصطلح الوزارة يختلف من نظام الى نظام بل ومن عهد الى عهد داخل نفس الدولة . وانه لمن الواضح أمامنا الآن أن الوزير ومركزه وعمله فى النظام البرلماني الانجليزى يختلف اختلافا جوهريا عن نظيره فى النظام الرئاسى الأمريكى . فالأول عضو أساسى فى الهيئة التنفيذية على حين أن الثانى لا يعدو أن يكون أكثر من خبير مساعد لرئيس الجمهورية ، وذلك لأن رئيس الجمهورية فى النظام الرئاسى هو الهيئة التنفيذية نفسها وليس رئيسها فقط .

وما يحدث من اختلاف الآن فى محتوى مفهوم الوزير يلقي ضوءا

على مفهوم الوزارة والوزير وتطوره في التجربة التاريخية عند العرب .
ولقد لخص ابن خلدون في وصفه للوزارة الذي أورده في فصله عن
« مراتب الملك والسلطان والقابها » (١) مراحل التطور في هذا النظام .
فالوزارة وجدت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين بوظيفتها غير
الرسمية وذلك « بالمعاونة بالرأى والمفاوضة فيه » ثم أطلق لقب الوزير
على « المشاور والمعين » عند بنى أمية بعد عبد الملك بن مروان وأخذ
عمله في الاتساع حتى أصبحت الوزارة أرفع رتبهم .

« فلما جاءت دولة بنى العباس واستفحل الملك وعظمت مراتبه
وارتفعت وعظم شأن الوزير وصارت إليه النيابة في انفاذ الحل والعقد
تعينت مرتبته في الدولة وعنت لها الوجوه وخضعت لها الرقاب » على
حد تعبير ابن خلدون .

وان الوزارة من ناحية السلطة وممارستها قد أصبحت نوعين ،
وزارة تنفيذ ، عندما يكلف الخليفة الوزير بتنفيذ أمر معين ، ووزارة
تفويض حين يفوض الخليفة سلطة بجميع وجوهها الى الوزير ويترك
له حرية ممارستها باسمه . وعندما بلغ الأمر بالخليفة أن يفوض ممارسة
بعض وجوه السيادة الجوهرية الى الوزير قصرت المسافة بين الوزارة
والاستبداد بل توحدتا واختار المستبد من القاب السلطان ما يعلو على
لقب الوزارة .

ولكن مهما يكن من أمر ما انتهت اليه الوزارة في عهود ضعف
الخلفاء فاننا نرى أن العرب في استعدادهم للتفاعل مع الشعوب التي
فتحوها ، قد أخذوا بالعديد من أنظمتها السياسية والإدارية ، وأقاموا
عليها دولتهم في عصور النشوء والازدهار .

(سابعاً) التفاعل الحضارى :

وفي الواقع ان تفاعل العرب مع الشعوب التي فتحوها لم يقف
عند حد الأخذ بالأطر التنظيمية والإدارية بل تناول المحتوى الحضارى
ذاته بعناصره المادية وغير المادية . وكانت ظاهرة هذا التفاعل ماثراً التعليق
بين المفكرين ومؤرخي الحضارات لما اتصفت به من كمال وانسجام .
فلقد لاحظ (جاك ريسلر) (١) انه ربما لم يحدث في التاريخ تمثيل بين

(١) ابن خلدون - المقدمة .

Risler, Jacques C., La Civilisation.

(٢)

شعوب غازية وشعوب مغزوة أكثر كمالاتها مما حدث بين العرب المسلمين وبين الشعوب التي فتحوها . فلقد أدركوا بذكائهم - في رأيه - أن الشعوب التي فتحوها وإن كانت منهارة من غير شك إلا أنها منظمة تنظيماً حسناً وأنه ليس لديهم نظام إداري يحلونه محل الإدارة التي وجدوها لدى تلك الدول الراسخة في القدم . وانتهى رسلر إلى أن الفاتحين العرب لم يحدثوا انقلاباً سياسياً أو إدارياً في البلاد التي وقعت تحت سيطرتهم كما أنهم بحصافتهم الرائعة وبشعورهم السياسي الصادق قد تركوا الشعوب المغزوة تحافظ على دينها التقليدي ، وذلك لقاء منافع اقتصادية وضرائب مالية جزاء ما يقوم به العرب من حكم أعلى ودفاع عن المحكومين وحماية لهم . وعلى هذا النحو يرى رسلر أن نظام الحياة القديم قد استمر كما كان عليه في الماضي وإن الحضارات القديمة والهيلينية قد استعادت حياتها داخل الثقافة الإسلامية التي أخذت تنمو على أسسها وحدث نتيجة لذلك أن الشعوب التي تحولت إلى الإسلام قد نسيت ماضيها التاريخي الحقيقي ، وخلطت بينه وبين الحاضر كأن الإسلام كان موجوداً هنالك على الدوام وخرج إلى الوجود ذلك التمثيل الكامل .

وقد يكون هذا التفسير الذي قدمه رسلر أحد التفسيرات التي حاول بها مؤرخو الحضارة الإسلامية أن يبرروا بها تلك الظاهرة الحضارية الفريدة في تاريخ البشر ولكن ينقصه في الواقع الكثير . فالواقع أن روح الإسلام الجديدة التي تشرب بها العرب هي التي دفعتهم إلى المحافظة على مظاهر الحياة واحترامها في البلاد التي فتحوها . وقد وصاهم بذلك النبي في أحاديثه ووضعه أبو بكر قانوناً للسلوك العربي الذي يجب على الجندي العربي أن يحتذيه ويستهو به وذلك في وصيته إلى أسامة بن زيد حين أمره على الجيش الذي قصد به غزو الشام فقال :

« لا تخونوا ولا تغدروا ، ولا تفعلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلاً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة ، ولا تمقروا نخلاً ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تدبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً . وسوف تمرّون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له وسوف تقدمون على قوم بآنية فيها الوان الطعام فإذا أكلتم منها شيئاً بعد شيء

فاذكروا اسم الله عليه « (١) » .

وان هذا النصح الذى أسداه أبو بكر الى أسامة انما يمثل على حد تعبير « ديمومبين » المزاج بين الحس العلى والشفقة ويدل على القلق على حفظ الأشياء الذى جمع بين الكرم والحكمة مما كان مناقضا لعادات العناصر والأجناس البدائية الذين يفكرون أول ما يفكرون فى التهام العدو « (٢) » . وهو فى الواقع انما يقوم دليلا على عبقرية العرب فى عصر الاسلام التى تجلت فى الملاءمة بين المثالية الجديدة والقدرات العملية الموروثة مما جعلهم يدركون قيمة ما يجدون فى فتوحهم من خروب الحياة - نباتية كانت أم حيوانية أم بشرية ومن أنواع النظم الصالحة للبشر لدى الشعوب المهزومة يتخذون منها أساسا ماديا لما يحدوهم من تأكيد دعائم رسالة انسانية وقيم معنوية .

ولم تكن المحافظة على مظاهر الحياة التى اكد قيمتها أبو بكر لا أساسا ومادة لعملية تفاعل حضارية قامت على ما يسمى بلغة العصر بالتنمية على أسس علمية فى ظل نظرة الاسلام البناءة الى الدولة والمجتمع فخلقد ابتداء المسلمون بالمحاكاة ولكنهم لم يرضوا بالوقوف عند هذا الحد وانما اخذوا بمبدأ التجريب فى الفنون والعلوم التى اخذوها عن المعاصرين والقدماء وطوروها وأضافوا اليها من ابداعهم حتى أصبحت فى النهاية مقومات لحضارة اسلامية أصيلة متميزة . وقد كفل النجاح للمسلمين فى تحقيق هذا البناء الحضارى ما امتازوا به من تسامح نحو العاملين فى ميادين العلوم والفنون من أبناء الشعوب والأديان المختلفة الذين احتوتهم دولتهم الواسعة الأرجاء .

وانه ليضيق بنا المقام أن نحن نتبعنا الوجوه الحضارية وما تشتمل عليه من قيم فى بناء الدولة الاسلامية كما أن ذلك ليس من قصدنا وانما يهمنا أن نشير هنا الى أن الحضارة الاسلامية لم تكن نتيجة لتلقائية الجهود الفردية وحدها فى ميادين الاقتصاد والاجتماع والعلم والثقافة وانما تدين بفضل كبير الى وعى الحكام المسلمين ودورهم الايجابى فى توفير مقوماتها اهتمام بالقيم الحضارية التى اكدها نبى الاسلام فى

(١) دكتور حسن ابراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسى - ج اول (مقتبس) من

طبع الاثير - الكامل فى التاريخ ج (٢) .

تعاليمه العملية والتربوية . فالقول المأثور عن النبي بطلب العلم ولو في الصين قد وجد تجاوبا لدى أبي جعفر المنصور والمأمون وغيرهما من الحكام المستنيرين الذين عملوا على استخراج علوم اليونانيين والافادة منها في تنمية الحضارة الاسلامية ، ويصف ابن خلدون وجهها من وجوه عملية التفاعل الحضارى الثقافى الاسلامى المقصود والمخطط فيما سماه بالعلوم الحكمية فى قوله :

« ثم جاء الله بالاسلام وكان لاهله الظهور الذى لا كفاء له وابتزوا الروم ملكهم فيما ابتزوه للأمم . وابتدا أمرهم بالسذاجة والغفلة عن الصنائع حتى اذا تبجح السلطان والدولة ، وأخذوا من الحضارة بالحظ الذى لم يكن لغيرهم من الأمم ، وتفننوا فى الصنائع والعلوم تشوقوا الى الاطلاع على هذه العلوم الحكمية بما سمعوا من الاساقفة والأقنسة المعاهدين بعض ما ذكر منها . وبما تسمو اليه أفكار الانسان فيها فبعث أبو جعفر المنصور الى ملك الروم أن يبعث اليه بكتب التعاليم مترجمة ، فبعث اليه بكتاب أوقليدس وبعض كتب الطبيعيات . فقرأها المسلمون واطلعوا على ما فيها وازدادوا حرصا على الظفر بما بقى منها . وجاء المأمون بعد ذلك وكانت له رغبة بما كان ينتحله . فانبعث لهذه العلوم حرصا ، وأوفد الرسل على ملوك الروم فى استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربى وبعث المترجمين لذلك فأوعى منه واستوعب . وعكف عليها النظر من أهل الاسلام وحذقوا فى فنونها وانتهت الى الغاية أنظارهم فيها . وخالفوا كثيرا من آراء المعلم الأول واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده ودونوا فى ذلك الدواوين واربوا على من تقدمهم فى هذه العلوم وكان من أكابرهم فى الملة أبو نصر الفارابى وأبو على ابن سينا بالمشرق والقاضى أبو الوليد بن رشد والوزير أبو بكر ابن الصائغ بالأندلس الى آخرين بلغوا الغاية فى هذه العلوم واختص هؤلاء بالشهرة والذكر . »

وان هذا المثال الذى ساقه ابن خلدون فى معرض مقارنته بين العلوم فى الحضارات القديمة وفى الحضارة الاسلامية انما يلقى الضوء لا على ما أضافته الدولة الاسلامية من غنى فى حضارة البشر عامة وحسب وإنما على الدور الجوهري فى بعث النور فى فترة من فترات الظلام وحمل مشعل الهداية والاستمرار والنمو فى رحلة الانسان نحو كشف الحقيقة وبلوغ الحياة الطيبة .

(ثامنا) الوحدة الانسانية والعلاقات الدولية :

وانه لمن اعظم القيم الاسلامية اثرا فى بناء الدولة الاسلامية وفى علاقاتها الدولية ما اكده الاسلام من وحدة بنى الانسان . وان من يتأمل هذا المبدأ يدرك أن أهميته ليست وقتية وانما هى دائمة سرمدية بالنسبة للمجتمع البشرى محليا كان أم عالميا خاصة حين نشاهد من حولنا فى العالم المعاصر دور التمييز العنصرى فى تمزيقه العلاقات الداخلية والخارجية .

فالاسلام يقدم للعالم مذهبه القويم فى خلق الانسان وتنظيم مجتمعه . وهو يقوم على مبدأى وحدة الخلق وتنوع المخلوقات داخل اطار هذه الوحدة ، اذ لا يرى الاسلام أى تعارض بين الوحدة والتنوع بل انه ليرى كمال الوجود وأداء البشر رسالتهم فى تعدد فروعهم واختلافهم أفرادا وأما وهم يموجون بنشاط الحياة فى اطار الانسانية الموحد . فلو أن هذه الفكرة سرت فى أذهان أهل الأرض جميعا وتملكتها لما كان هنالك ذلك التأكيد القوى لنظرية الاختلاف بين الأجناس والأخذ بمبدأ التمييز بينهما بإيمان صوفى غامض لا يقبل المجاملة أو الريب وبأسلوب قاس لا يقيم للانسانية أى وزن أو تقدير . وانه لمن الواضح أن العنصرية القائمة على التمييز بين أجناس البشر قد لعبت وتلعب دورا كبيرا فى تمزيق الصلات بين الأفراد والجماعات فى ربوع الأرض ، خاصة بعد أن وجدت السبيل ممهدا امامها بالاعتراف بها فى صلب الدساتير التى حكمت الدولة الحديثة ، وفى سياسة الدول الاستعمارية ، وما اعلان هتلر لمبدأ التمييز العنصرى الا مثلا مبالغا فيه لما يجرى فعلا بين رعايا كثير من الدول التى تدعى زيفا وبطلانا انها نموذج المدنية بل حاميتها .

وان داء العنصرية لا يفتك بالمجتمعات التى يظهر فيها من الداخل وحسب بل يتجاوز أثره الحدود القومية ويعمل عمله الخبيث المدمر فى ثنايا المجتمع الدولى . فالامة التى يؤمن عنصر من عناصرها بالسيادة والتفوق على عنصر آخر يشاركه العيش فى أرجاء الاقليم الواحد لا بد وان يؤمن بالتفوق على سواه من الأجناس التى تقطن بلادا غير بلاده . وان الاحساس بالتفوق العنصرى يؤدى حتما الى ممارسة ذلك التفوق بأساليب الاستعمار الفعلى أو النفوذ الواقعى أو غير ذلك من أساليب الاستغلال .

فالإسلام يعالج هذه الظاهرة العنصرية التي تفشت عدواها وظهر أثرها الهدام في المجتمع الدولي بما يعطى للبشر من درس أصيل كلهم يعلمهم التعايش في زمالة وبر وتعاون لا التعايش في تعال من جانب وشعور بالنقص من جانب آخر وما يستتبعان من نزاع وتطاحن . ويتلخص هذا الدرس الاصلاحى النفاذ في تأكيد الاسلام لوحدة البشر في أصلهم وأبوتهم وانتسابهم أول ما نشئوا الى أسرة واحدة وأول ما نموا الى أمة واحدة هي أسرة الانسان وأمة الانسان .

وخلص الاسلام من هذا الحكم العام الى ثلاثة احكام فرعية :

(أولا) انه لا تفاضل أو امتياز بين أفراد هذه الأسرة وأعضاء هذه الأمة فهم متساوون بتساوى وحدة الأصل والمنبت .

(ثانيا) ان حكمة الله في خلق الإنسان ووجوده تقتضى التنوع وتقصد اليه في اطار هذه الوحدة الشسهاملة لأن التنوع يحقق غرض البشرية العام بما يهيىء للبشر وأممهم المختلفة من تعارف وتفاهم وتنافس في الخير وتعاون عليه .

(ثالثا) ان مقياس التفاضل والامتياز بين البشر لا يقوم الا على الاستقامة أو تقوى الله والسير على هدى شريعته . فالناس متساوون بالانتساب الى أب واحد والحساب أمام اله واحد .

وان هذا الدرس القويم الذى يهدف الى تحقيق صالح البشر وخيرهم عن طريق الاختلاف في اطار من الاتحاد يجد التأييد من آيات الله الكريمة ، فيقول الله تعالى في سورة الحجرات :

« يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ان الله عليم خبير » (١) .

ويقول تعالى في سورة البقرة :

« كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا »

لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدى من يشاء الى صراط
« مستقيم » (١) .

ويقول تعالى فى سورة المائدة :

« وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
ومهيمننا عليه فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من
الحق لكل جعلنا منكم شريعة ومنهاجا . ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة
ولكن ليلوكم فى ما آتاكم فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعا
نحيبثكم بما كنتم فيه تختلفون » (٢) .

بمثل هذه القيم السياسية التى قادت الفكر والسلوك والعمل فى
مراحل البناء والاستمرار استطاعت الدولة الاسلامية ان تقدم للحضارة
البشرية تراثا انسانيا اكد وأعلى حربة الانسان وكرامته على مر الزمن ،
ويقوم فى الوقت نفسه نموذجا ملهما للأبناء والأحفاد فى أوقات الشدة
والرخاء ، وفى أوقات المحن والسراء على حد سواء .

(١) سورة البقرة - ٢١٣ .

(٢) سورة المائدة - ٤٨ .

مشكلة الحرية في الفكر الاسلامي

للدكتور محمد عاطف العراقي

(١) تمهيد :

يدفعنا اليوم لدراسة هذه المشكلة في الفكر الاسلامي ، اعتقادنا بأنها من أدق وأخطر المشكلات التي تناولها مفكرو الاسلام بصفة عامة والفلاسفة منهم على وجه الخصوص .

واذا كانت هذه المشكلة قد حاول دراستها والبحث فيها وتقديم حلول لها ، فريق من فلاسفة اليونان قبل الميلاد ، بالإضافة الى أننا لا نجد كتابا من الكتب الدينية منزلة كانت أو غير منزلة ، الا وأخذ في دراستها أو على الأقل في مسها والتعرض لها ، فاننا حتى الآن في العصر الذي نعيش فيه نجد أن المفكرين ما زالوا يبحثون فيها ويقدمون فيها الآراء والنظريات التي ان اتفقت نظرية منها مع نظرية أخرى في بعض أصولها ، الا أنها سرعان ما تختلف عنها في أصول وجذور وأبعاد أخرى . ونظرة واحدة الى فلسفات العصر الحديث والفلسفات المعاصرة ، وبخاصة الفلسفة الوجودية ، ترينا مقدار الاهتمام ببحث هذه المشكلة الخطيرة من مشكلات الفلسفة .

قلنا ان فلاسفة اليونان قبل الميلاد قد ساهموا في تقديم حلول لهذه المشكلة . وما فعله فلاسفة اليونان ، ففله فلاسفة العصر الحديث .

الوسطى اسلاميين كانوا أو مسيحيين ، كما فعله فلاسفة العصر الحديث حتى أيامنا الحاضرة .

وفي هذا المقال سنتناول بالدراسة ، هذه المشكلة كما بحثها متكلمو الإسلام وفلاسفتهم . وإذا كان النطاق المرسوم لهذا المقال لا يتسع لاستيفاء بحث هذه المشكلة من جميع جوانبها وأبعادها ، والتي قلنا منذ قليل ، أنها من أدق المشكلات وأخطرها ، وأن الآراء قد تشعبت وتضاربت حولها تضارباً ما بعده من تضارب ، فإننا سنحاول من جانبنا عرض أهم معالمها كما تبدو عند أهم الفرق الإسلامية ، ثم عند آخر فلاسفة الإسلام ، ونعني به الفيلسوف ابن رشد ، لأنه اهتم أكثر من غيره بنقد طريق المتكلمين مقدماً لنا - كما سنرى - حلاً للمشكلة ، يختلف باختلافاً جذرياً عن حل المتكلمين لها .

بالإضافة إلى أسباب أخرى سندكرها في مقدمة دراستنا لرايه . ونود في هذا التمهيد أن ننبه إلى أمرين : أولهما أننا اخترنا عنواناً لهذا المقال يختلف من بعض زواياه عما يبحثه الدارسون للفكر الإسلامي تحت موضوع القضاء والقدر . وسبب هذا أننا سنحاول إلى حد ما الخروج بها عن النطاق التقليدي الذي جرت العادة على البحث فيها من خلاله . وهذا النطاق فيما نرى يعد نطاقاً خاطئاً .

فإننا إذا كنا نتكلم في هذه الأيام عما نسميه « باحياء التراث » ، فإنني لا أفهم معنى لهذا الإحياء إلا ببعث المشكلات التي أثرت في عصور سابقة والنظر إليها بمنظار جديد . ولا يعني هذا محاولة إضفاء معان عليها كانت بعيدة تماماً عن أذهان القائلين بها والباحثين فيها ، أو محاولة تصفية هذه المشكلات والدراسات ، بل أن هدفنا تصحيح النظرة إليها وإعادة تقييمها بحيث توضع في موضعها الملائم . وكم أخطأ باحثون ، وما زالوا ، - كما سنرى - في تصورهم لطبيعة هذه المشكلات والدراسات التي خاض فيها مفكرو الإسلام . وعلى كل فإننا نعتقد أن موقف الباحث في القرن العشرين من مشكلة درست منذ مئات السنين ، لا بد وأن يختلف عن موقف الباحث فيها منذ قرون بعيدة . اللهم إلا إذا قصدنا بإحياء التراث إعادة نشر النصوص القديمة كما هي ، بحيث تكون مهمتنا نقلها على ورق أبيض بدلاً من ورق قديم متآكل !!! (١) .

(١) راجع تصديرنا لكتاب : مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٩ .

وثانى الأمرين : اننا اذا كنا سنلتزم بالدراسة الموضوعية ، فاننا سنضيف الى الموضوعية جانبا ذاتيا يتمثل فى نظرتنا الى هذه المشكلة بمنظار جديد ، كما يتمثل فى نقدنا لحلول بعض المفكرين لهذه المشكلة . هذه الحلول هى عندنا حرية النقد من زوايا عديدة سواء من حيث الاطار العام او من حيث الآراء الفرعية الجزئية .

واذا كنا سنختلف مع كثيرين ممن تناولوا هذه المشكلة بالبحث ، فان مرجع ذلك - كما قلنا - نظرتنا اليها من خلال منظور يختلف فى كثير من زواياه عن نظرتهم لها . ومهما يكن من أمر ، فان الخلاف فى الراى من طبيعة الفلسفة والتفلسف .

بعد هذا نود ان نقول ان هذه المسألة ، كانت من أولى المسائل التى بحث فيها المتكلمون والتى ظهر فيها الجدل والخلاف بين كافة الفرق الاسلامية (١) .

والأبحاث الدينية حول هذه المشكلة قد نشأت عندما نظر الانسان فراى أنه من ناحية يشعر بأنه حر الإرادة يعمل ما يشاء وأنه مسئول عن عمله . وهذه المسئولية تقتضى بدورها الحرية ، والا لما كان هناك معنى لاثابته أو عقابه . ومن ناحية أخرى رأى أن الله عالم بكل شيء ، أحاط علمه بما كان وما سيكون ، فعلم ما سيصدر عن كل فرد من خير أو شر . وهذا يؤدى بالتالى الى القول بعدم وجود قدرة للانسان الا على وفق ما علم به (٢) .

ويصور القرآن الانسان مقدرًا عليه تارة ، مختارًا فى أفعاله تارة أخرى (٣) . وهذا قد جعل تلك المشكلة - فيما يقول ابن رشد - (٤)

(١) W. Montgomery Watt : Free Will and Predestination in Early Islam, p. 12.

(٢) Macdonald : Development of Muslim Theology, pp. 127-132.

(٣) Renan : Averroes et l'Averroisme, p. 132.

كما يقول Van den Berghe : انه لا توجد فى القرآن نظرية محددة عن الإرادة مقدمته لترجمة كتاب تهافت التهافت لابن رشد ص ١١ - مجلد (١) .

(٤) مناهج الأدلة ص ٢٢٢ .

من أعوص المسائل الشرعية ، طالما أن دلائل السمع تؤدي الى ذلك وكذلك حجج العقول . كما أدى هذا كله ، الى اختلاف آراء الفرق الاسلامية والفلاسفة حول هذه المشكلة . فكل متكلم وكل فيلسوف يحاول تأييد ما يذهب اليه بضروب شتى من الأدلة .

واذا رجعنا الى القرآن ، وجدنا آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شيء بقدر ، وأن الانسان مجبر على أفعاله . وآيات كثيرة تدل على أن للانسان اكتسابا بفعله ، وأنه ليس مجبوراً على أفعاله (١) .

فمن الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية ، وأنها مقدرة منذ الأزل ، قوله تعالى : «أنا كل شيء خلقناه بقدر» (٢) ، « وكل شيء عنده بمقدار » (٣) ، « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير » (٤) .

ومن الآيات التي تدل على أن للانسان اكتساباً ، وعلى أن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة ، قوله تعالى : « أو يوبقهن بما كسبن أو يعف عن كثير » (٥) ، « وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم » (٦) ، « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٧) ، « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » (٨) .

وقد يظهر في الآية الواحدة ذلك (٩) ، كقوله تعالى : « أولما أصابكم قباذن الله » (١) ، « وما أصابكم من سيئة فمن نفسك » (٢) . وعن هذه النازلة عينها يقول الله تعالى : « وما أصابكم يوم التقى الجمعان

(١) مناهج الأدلة ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٢) آية ٤٩ من سورة القمر .

(٣) آية ٨ من سورة الرعد .

(٤) آية ٢٢ من سورة الحديد .

(٥) آية ٣٤ من سورة الشورى .

(٦) آية ٣٠ من سورة الشورى .

(٧) آية ٢٨٦ من سورة البقرة .

(٨) آية ١٧ من سورة فصلت .

(٩) مناهج الأدلة ص ٢٢٣ .

(١٠) آية ١٦٥ من سورة آل عمران .

فباذن الله « (١) ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك (٢) .

ونسود أن نشير الى أن الآيات اذا كانت دافعة للبحث ، فإن الاحاديث أيضاً كانت كذلك (٣) . مثال ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «كل مولود يولد على الفطرة وانما أبواه يهودانه أو ينصرانه» . وقوله : «خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون» . فالحديث الاول يدل على أن سبب الكفر هو المنشأ عليه ، وأن الايمان سببه جيلة الانسان . والثانى يدل على أن المعصية والكفر مخلوقان لله وأن العبد مجبور عليهما (٤) .

هذا الخلاف — كما سنرى — بالإضافة الى وجهات النظر العقلية ، قد أدى عند كل فرقة من المتكلمين والفلاسفة الى الافتراق والجدل فى الراى . وسنرى كيف سستحاول كل فرقة تأييد آرائها ونقد الفرق الأخرى وذلك بضروب شتى من الأدلة .

(٢) المعتزلة يبحثون المشكلة وينتهون الى تأييد الحرية :

لم يستطع المعتزلة التغافل عن بحث هذه المشكلة لأنها — فيما يعتقدون — تمثل مبحثاً أساسياً من مباحثهم وأصلاً من أصولهم . أو هى على الأقل متفرعة عن أصل من أصولهم الخمسة ونعنى به أصل العدل ، بالإضافة الى أنهم وجدوا أنه من الضرورى الرد على آراء أهل الجبر .

يقول نيزج فى مقدمته لتحقيق كتاب الانتصار للخياط : أما الأصل الثانى — العدل — فهو بلا شك موضوع للرد على المجبرة وبعض من قالوا بوقوع الظلم من الله تعالى من الرافضة وكانت المجبرة قد قويت ونمت فى ذلك الزمان ، وظهر على رأسهم جهم بن صفوان الذى أقدم على ما لا يطاق من القول بالجبر وغالى فيه مغالاة لم يسبقه اليها أحد . وثبت بالتاريخ أن المعتزلة القديمة ناظرت الجهمية وتبرأت منه . يشهد بذلك ما ورد فى كتاب ابن المرتضى من ارسال واصل بعض أصحابه

(١) آية ٧٩ من سورة النساء .

(٢) آية ٧٩ من سورة النساء .

(٣) ابن رشد : مناهج الالة ص ٢٢٤ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٢٤ .

لخراسان لمباحثة جهنم ومنازلته ، ويشهد به ما صرح به الخطاب فى كتاب الانتصار من البغض لجهنم والبراءة منه .

هذا ما يقوله نيجرج ، وهو صحيح ، اذ ان المعتزلة قد بحثوا فى هذه المشكلة معارضين رأى الجبرية الذى سنعرض له بعد قليل . وقد اتفق المعتزلة على ان الله تعالى ليس خالقا لأفعال العبد (١) . أى ان وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة أو تولدا (٢) . وشرط الاستطاعة التى يكون بها الفعل هى قبل الفعل ضرورة (٣) . فأفعال العباد اذن مخلوقة لهم ، وكل واحد منهم ، ومن جملتهم الحيوانات ، خالق لأفعاله (٤) . وهذه الأفعال واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب ، بل باختيار (٥) . فالانسان خالق أفعاله والرب ليس بخالق أفعاله (٦) .

واذا كان واصل بن عطاء مؤسس فرقة المعتزلة قد ذهب الى هذا مع بقية المعتزلة ، فانهم قد استقوا هذا أساسا من أستاذ واصل بن عطاء وهو الحسن البصرى الذى كان يقول بحرية الانسان ، وان لهذا الانسان الاختيار المطلق فى الأفعال من خير وشر .

ولكن ما المبررات التى ساقها المعتزلة لاثبات رأيهم ؟

يمكننا ان نجيب عن هذا السؤال بقولنا ان هناك طريقان سلكهما المعتزلة لتأييد ما ذهبوا اليه . طريق يستند الى الشرع وطريق يستند الى العقل .

الطريق الأول وهو الطريق الشرعى يستند أساسا - فيما يبدو لنا - على فكرة الثواب والعقاب فهم يرون أن العبد مثاب على فعله ، معاقب ملوم محمود . وهذا ان دل على شيء ، فانما يدل على أن فعله واقع منه ، اذ لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٢٨ .

(٢) المقدمة فى اصول الدين للسنوسى ص ٥٩ .

(٣) الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ج ٣ ص ٢٢ .

(٤) التبصير فى الدين للاسفرائيلين ص ٦١ .

(٥) المواقف لمعتمد الدين الايجى ج ٨ ص ١٤٦ .

(٦) الارشاد للجوينى ص ١٨٨ .

وأجسامه (١) . فلو كانت الأفعال بخلق الله لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب (٢) .

وإذا رجعنا الى كتاب الفصل فى المال والنحل لابن حزم وجدناه يقول على لسان المعتزلة : قالوا : وجدنا من فعل الجور فى الشاهد كان جائرا ، ومن فعل الظلم كان ظالما ، ومن أعان فاعلا على فعله ثم عاقبه عليه كان جائرا عابثا . والعدل من صفات الله والظلم والجور منفيان عنه . قال تعالى : « وما ربك بظلام للعبيد » . وقال تعالى : « وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون » . وقال تعالى : « فما كان الله ليظلمهم » . وقال تعالى : « لا ظلم اليوم » .

أما عن الآيات التى يفهم منها الجبر ، فان المعتزلة اخذوا فى تأويلها . ومن أمثلة هذه الآيات قوله تعالى : « وكل شىء عنده بمقدار » ، وأيضا « انا كل شىء خلقناه بقدر » .

هذا عن الطريق الشرعى الذى يتبلور الى حد كبير حول فكرة الثواب والعقاب . فالعبد عندهم مطالب من ربه تعالى بالطاعة ، ويستحيل فى العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه (٣) .

أما الطريق العقلى ، فان المعتزلة قد قالوا ان العاقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره . ويدرك تفرقة بين حركاته الارادية والوانه التى لا اقتدار له عليها . ووجه الفصل بين القبيلين ، أنه يصادف مقدوره واقعا به على حسب مقصوده ودواعيه ولا يقع منه ما لا يقع على حسب انكفائه وانصرافه . فاذا صادف الشىء واقعا على حسب المقصود والداعية لم يسترب فى وقوعه به ، ثم لا يقع به الا الحدوث ، فليكن العبد محدثا لفعله . ولو كان فعله غير واقع به ، لكان بمشابهة لونه وسائر صفاته الخارجة عن مقدوراته (٤) .

واذا كان المقدور عند الأشاعرة « هو أن كل واحد من الفعلين

(١) الارشاد للجوينى ص ٢٠٨ .

(٢) شرح العقائد النفسية للتفتازانى ص ٢٤٤ ، وأيضا :

W. Montgomery, Watt : Free Will and Predestination in Early Islam, pp. 12-13.

(٣) الارشاد للجوينى ص ٢٠٣ .

(٤) الارشاد للجوينى ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

الاضطرارى والاختيارى واقع بقدرة الله تعالى ، وليس للعبد من ايقاع المقدور شيء (١) ، فان المعزلة يرون انه لا بد أن نتساءل ونقول : ما المطلوب ؟ وما معنى الطلب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه واجسامه وبين مطالبته بأفعاله ؟ (٢) .

(٣) نقدنا لطريق المعتزلة :

هذا عن المعتزلة . ولا شك عندنا أنهم بذلوا جهدا كبيرا فى البحث فى مشكلة الحرية وبيان العلاقة بين الضرورة الانسانية والالهية . ولكن أبحاثهم لا تخلو عندنا من نقاط ضعف قد تكون أبرزها أن المعتزلة فى سبيل الرد على الأشاعرة وأهل الجبر بصفة خاصة وهم الذين استندوا الى كثير من الآيات القرآنية ، قد ركزوا على الجانب الشرعى أو الطريق الشرعى لاثبات أقوالهم . صحيح أنهم أبرزوا الطريق العقلى ، ولكن هذا الطريق لم يعدم الكثير من الجذور الموجودة فى الطريق الشرعى . وصحيح أنهم بحثوا فى العلاقة بين مشكلة الحرية ومشكلة السببية والتولد ، بمعنى أنهم فرقوا بين الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة واعترفوا بالعلاقة بين الأسباب ومسبباتها ، وهذه كلها من حسناتهم ، ولكن بحثهم كان غير محدد المعالم لأن طابعه كان الطابع الجدلى الكلامى استنادا الى آيات تناصر رأيهم وتأويل لآيات أخرى لا تتفق مع رأيهم . وهكذا ، حتى أننا نجد بحثهم فى هذه المشكلة بحثا مداره الجدل . ولم يشاءوا الخروج من هذه الدائرة الى دائرة أوسع وأشمل ، أى الى دائرة فلسفية تبحث فى مشكلة الحرية فى حد ذاتها أولا وتحدد العلاقات الدقيقة بين ما نسميه ضرورة الهية وضرورة انسانية ثانيا .

(٤) الجبرية وموقفهم من المشكلة :

ينكر الجبرية الاختيار ، مخالفين فى ذلك المعتزلة والقدرية . وهم لا يفرقون بين الانسان والجماد من حيث أنه مجبر على أفعاله (٣) .

(١) المصدر السابق ص ٢٠٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٣ .

(٣) دائرة المعارف الاسلامية - مجلد ٦ - عدد ٧ ص ٢٨٢ من الترجمة العربية -

مادة الجبرية .

أى أنه لا فعل للعبد أصلاً ، وحركاته بمنزلة حركة الجمادات ، لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار (١) . أنهم يسندون فعل العبد إلى الله ، أى تفويض الأمر إلى الله بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا إرادة له ولا اختيار (٢) . ووجود الأفعال كلها إنما يكون بالقدر الأزلي فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة (٣) .

يقول جهم بن صفوان - وهو على رأس هذه الفرق - فى القدرة الحادثة : أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور على أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار . وإنما يخلق الله الأفعال فيه كما يخلق سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب للجمادات ، إذ يقال اثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر . . . والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر (٤) .

فالعبد عندهم إذن ليس قادراً البتة (٥) ، وذلك أنهم نفوا الفعل حقيقة عن العبد وأضافوه إلى الرب (٦) . وهذا يؤدي إلى إنكار الاستطاعات كلها (٧) . والخلق مضطرون لا استطاعة لهم بحال . وكل من نسب فعلاً إلى أحد غير الله ، فسبيله سبيل المجاز (٨) .

(٥) نقدنا لآراء الجبرية :

واضح من هذا أن النتائج التى توصل إليها أهل الجبر تستند إلى المقدمات التى افترضوها افتراضاً وأخذوا يدورون حولها دون أن يستطيعوا الخروج من الدائرة التى ظلوا فيها يدورون بلا أدنى مبرر .

نقول ونكرر القول أن رأيهم فى الإرادة الإنسانية ونسبتها إلى الإرادة الإلهية هو الذى أدى بهم إلى النتائج التى قالوا بها نوضح ذلك

- (١) شرح العقائد النسفية ص ٣٥٣ .
- (٢) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوى مجلد ١ ص ١٩٩ - مادة جبر وأبضا :
- (٣) المقدمة فى أصول الدين للسبكي ص ٥٩ .
- (٤) نقلاً عن الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٨٧ .
- (٥) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازى ص ٦٨ .
- (٦) الملل والنحل ج ١ ص ٨٥ .
- (٧) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٢٨ .
- (٨) التبصير فى الدين للأسفرائينى ص ٩٦ .

بما يقوله القاضي عبد الجبار المعتزلى : قالت المجبرة فى الإرادة ، انها من صفات الذات وأنه تعالى لم ينزل مريدا لكل ما يكون من فعله وفعل غيره (١) .

وقبل ان ننتقل الى رأى آخر من الآراء حول هذه المشكلة ، نود فى معرض نقدنا أن نضيف أن موقفهم هذا يعد من أضعف المواقف التى عرضت للبحث فى هذه المشكلة . صحيح أنه موقف يخلو من التناقض الحاد على النحو الذى سنجدده عند الأشاعرة ، ولكنه موقف ضعيف لأنه يحاول تبسيط المشكلة أكثر من اللازم . أنه موقف جدلى كلامى لا يقدم ولا يؤخر شيئا شأنه شأن كثير من الآراء ذات الصبغة الجدلية الكلامية . وهو أيضا موقف سطحي يحاول تصوير الإرادة الالهية وكأنها تبتلع فى جوفها الإرادة الانسانية .

وإذا كان هذا هو تصورهم للإرادة ، فأننا نسألهم : ما فائدة الإرادة الانسانية إذن ، إذا كانت غير متصورة الا بالقياس الى الإرادة الالهية التى تحدد لها طريقها وخط سيرها ؟ لو كان أهل الجبر قد تعمقوا فى بحث الصلة بين الإرادة الانسانية والإرادة الالهية بحثا دقيقا عميقا ، أو بحثوا فى الإرادة الانسانية فى حد ذاتها وبعدها عن هذا الطابع الجدلى ، لتوصلوا الى آراء تستند الى أسس قوية دقيقة على النحو الذى نجده عند بعض الفلاسفة فى العصر الحديث ممن ذهبوا الى القول بجبرية الإنسان وبالضرورة . ولكنهم - أى أهل الجبر فى الاسلام - كانوا مجرد مرددين لآراء تقوم على افتراضات واهية ومقدمات وضعوها وضعا دون التأكد من صحتها وجديتها ، فانتهوا الى ما انتهوا اليه من تصور ساذج للمشكلة .

ولا نقصد من هذا أن القول بالجبر قول خاطئ . ولكننا نوجه نقدنا الى الطريقة التى سلكوها والتى أدت بهم الى ما أدت . انها الطريقة الجدلية الكلامية المحاطة بالصعوبات التى لا مبرر لها والتى لا تخلو من اشكالات كثيرة ، والمؤيد لها والمنتبع لها لابد أن يقع فيما وقع فيه أهل الجبر . وسنرى مصداق ذلك عند الأشاعرة .

(٦) الأشاعرة يتجهون الى الموقف الوسط :

بيد أن الآراء والحلول الوسطى سرعان ما تنشأ ، وهذا ما تسعى اليه الأشاعرة . يقول ابن رشد : أما الأشاعرة فقد راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين ، فقالوا ان للانسان كسبا وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى (١) .

ويحاول الأشاعرة الرجوع بفكرتهم الى أهل السلف . وكل جهدهم يتمثل في وضع فكرة السلف في نطاق ما أسموه وعبروا عنه بالكسب . فهم يقولون : اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء ، على أن الخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه ولا مخترع الا هو . فهذا هو مذهب أهل الحق . فالحوادث كلها حدثت بقدره الله تعالى ، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العبد به وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه . ويخرج من مضمون هذا الأصل ، أن كل مقدور لقادر ، فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه (٢) .

والأشاعرة يدركون تماما أن مذهبهم لا يصح الا اذا فندوا أفكار الفرق الأخرى التي تحاول دحض آرائهم ، وخاصة المعتزلة . واذا رجعنا للارشاد للجويني على سبيل المثال وجدنا مصداق ذلك . انه يحكى رأى المعتزلة ثم ما يلبث أن ينقدهم ويهاجمهم مصورا آراءهم على أنها تتنافى تماما والدين الحق . وما فعله الجويني فعله عضد الدين الايجي (٣) . وغيره من مفكرين يساندون آراء الأشاعرة .

فاذا كان المعتزلة — كما سبق أن أوضحنا — يذهبون الى أنه ليس من المعقول كون مقدورات العباد مقدورة لله ، لأنه من المستحيل اثبات مقدور بين مقدورين ، فان الأشاعرة يسألونهم قائلين : هل كان الله قبل أن وضع عند الانسان القدرة واخترعه ، موصوفاً بالاقتدار على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه من يخترعه أم لا ؟

واذا ذهب المعتزلة الى أن الله لم يكن موصوفاً بالاقتدار على ما يقدر عليه العبد ، فان ذلك ظاهر البطلان عند الأشاعرة . فان ما يقدر عليه

(١) مناهج الأدلة ص ٢٢٤ .

(٢) الارشاد للجويني ص ١٨٧ .

(٣) راجع المواقف — الجزء الثامن .

العبد عين مقدور الله تعالى ، اذ هو من الجائزات الممكنات التى تتعلق بها قدرة العبد بعد فى الصورة التى فرضنا السؤال عنها (١) .

أما الرد على فكرة وجود مقدور بين مقدورين ، وهى التى يؤكد عليها المعتزلة ، فان الأشاعرة يرون أنه لا يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدورا لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد عنده ، فانه لم تتعلق به بعد القدرة الحادثة (٢) .

وهذا يؤدى الى القول بأن مقدورات العباد لا تخرج عن مقدورات الله . يقول الجوينى فى المصدر الذى سبق أن أشرنا اليه : اذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدورا لله تعالى عن كونه مقدورا له ، ولو تناقض فى معتقد المخالفين بقاءه مقدورا للرب تعالى مع تجدد قدرة العبد به ، فاستبقاء كونه مقدورا للرب تعالى وانتفاء كونه مقدورا للعبد ، أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادرا عليه لتجدد كونه مقدورا للعبد . واذا ثبت وجود كون مقدور للعبد مقدورا لله تعالى ، فكل ما هو مقدور له . فانه محدثه وخالقه . اذ من المستحيل انفراد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى (٣) .

ويضيف الأشاعرة الى ذلك ان القدرة المتعلقة بالشيء على حسب اصول المعتزلة تتعلق بأمثاله وأضداده ، والموجودات مشتركة فى حقيقة ما هو متعلق بالقدرة . فيجب اذن تعلق القدرة الحادثة بجميع الموجودات كالطعوم والألوان والجواهر ، كما يجب عند المعتزلة تعلق القدرة على حركة بجميع ما يماثلها (٤) .

واذا قال رجال الاعتزال : ان الالتزام السابق يلزم الأشاعرة انفسهم فى تعلق القدرة كسبا عندهم ، اذ لو تعلقت القدرة بنوع من الأعراض جاز تعلقها بجميع الحوادث (٥) ، فان الأشاعرة يرون أن القدرة الحادثة لا تتعلق بمحض الوجود ، بل تتعلق بالذات وأحوالها والذات مختلفة

(١) الارشاد للجوينى ص ١٨٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٩ .

(٣) الارشاد للجوينى ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(٤) المصدر السابق ص ١٩٣ .

(٥) المصدر السابق ص ١٩٣ .

بأحوالها ، فلا يلزمنا من حكمنا بتعلق القدرة بشيء ، الحكم بجواز تعلقها بما يخالفه (١) .

أما إذا احتج المعتزلة بفكرة الثواب والعقاب التي سبق أن اشرنا إليها ، ومؤداها أنه لا يحسن توبيخ العبد أو الثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه ، فإن الأشاعرة يذهبون الى أن « الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لا يوجبهما فعل المكلف . ولو ابتدا الرب تعالى عبده بنعيم مقيم أو بعذاب أليم ، لكان ذلك ممكنا غير مستحيل ، وإنما أفعال العباد في أحكام الشرائع اعلام وآيات لأحكام الله تعالى (٢) .

ان محصل رد الأشاعرة على المعتزلة مفادة القول بأن الأفعال كلها توجد بالقدرة الأزلية فقط ، مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة . وهذه القدرة الحادثة لا تأثير لها مباشرة ولا تولدا (٣) ، لأن فعل العبد مخلوق لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد أى مقارنا لقدرة وارادته ، دون أن يؤدي هذا الى القول بأن له تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا (٤) .

ففعل العبد لا يعد فعلا على وجه الحقيقة ، ولكنه مخلوق لله ومفعول لله أيضا . وهو ليس نفس فعل الله (٥) . وإذا كان للعبد ثمة استطاعة ، فإن هذه الاستطاعة لا تكون الا مع الفعل ولا تتقدمه البتة (٦) .

العبد اذن عند الأشاعرة مجبور في قالب مختار . مجبور من حيث أنه لا أثر له البتة في أثر ما عموما ، وإنما هو وعاء وظرف للحوادث والأعراض ، يخلق الله فيه ما شاء وكيف شاء . ومختار من حيث أن عادة الله لما جرت معه بدوام دوام موالاته الفعل عليه لا سيما حال خلقه فيه كراهة للفعل . وإنما يمدد الله بالفعل في بعض الأوقات وعلى حسب الحاجات ، وخصوصا حال خلقه تعالى له عزما وتصميما على الفعل ،

(١) المصدر السابق ص ١٩٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٨ .

(٣) المقدمة لأصول الدين للسبكي ص ٥٩ .

(٤) المواقف للإيجي ج ٨ ص ١٤٦ ، وأيضا مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٦٩ .

(٥) منهاج السنة النبوية ج ١ ص ٢١٤ .

(٦) الفصل في الملل والنحل لابن حزم ج ٣ ص ٢٢ ، وأيضا :

The notes of Van den Bergheon, the English translation of Tahafut al Tahafut, vol. II, p. 184.

صار العبد بهذه العادة العجيبة متمكنا من الفعل والترك بحسب الظاهر ، لا يحس الجاء الى ما يجب فعله ولا كراهها على ما يكره وجوده (١) .

هذا كله يؤدي - كما سنرى حين ننقد الأشاعرة - الى ادماج فعل العبد في نطاق القدرة الالهية . يقول الجويني : فمذهبنا أن كل حادث مراد الله تعالى حدوثه ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو تعالى مرید لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها ونفعها وضرها (٢) .

ولهذا توجد للعبد قدرة مستقلة على الفعل . فليس هناك من خالق - فيما يرى الأشاعرة - لاي شيء غير الله وحده . واذا كان الخلق هو الاختراع ، فالله مخترع أفعالنا كسائر الأعراض . واذا نفى المعتزلة خلق الله لجميع الأعراض ، لزمهم القول بأنها أفعال لغير فاعل ، أو أنها فعل لمن ظهرت منه في الأجرام الجمادية وغيرها (٣) .

واذا كان الله يقول : « اذا لذهب كل اله بما خلق » ، فانه قد اثبت بذلك أن من خلق شيئا فهو له اله . وهذا يعني أن الناس آلهة لأفعالهم التي خلقوها (٤) . والقول بأن كل انسان خالق لأفعاله ، يؤدي الى اثبات خالقين لا يحصون ولا يحصرون (٥) .

ومما يستدل به الأشاعرة أيضا للقول بخلق الله للأفعال ، ذهابهم الى أن العالم كله - ما عدا الله - ينقسم قسمين هما الجواهر والأعراض . والجوهر ينقسم بدوره الى الأجناس والأنواع ، ولكل نوع منهما فصل يتميز به عما سواه من الأنواع يجمعها وایاه جنس واحد . وما لزم الجنس الأعلى لزم كل ما تحته . فمن المحال أن تكون نار غير حارة أو هواء راسب بطبعه . واذا كنا بالضرورة نعلم أن الانسان لا يفعل شيئا الا الحركة والسكون والفكر والارادة ، وهذه كلها كيفيات يجمعها مع اللون والطعم جنس الكيفية ، فمن المحال الممتنع أن يكون بعض ما تحت النوع الواحد والجنس الواحد مخلوقا وبعضه غير مخلوق . وهذا أمر

(١) المقدمة في أصول الدين ص ٦٣ - ٦٥ .

(٢) الارشاد ص ٢٣٧ .

(٣) الفصل لابن حزم ج ٣ ص ٥٧٧ .

(٤) الفصل لابن حزم ٩٥ .

(٥) التبصير في الدين ص ٦١ .

يعلم بطلانه من له أدنى علم بعلم الحدود وانقسامه . وحركتنا وسكوننا يجمعها مع كل حركة في العالم وكل سكون في العالم ، نوع من الحركة ونوع من السكون ، ثم ينقسم كل ذلك قسمين ولا مزيد : حركة اضطرارية وحركة اختيارية ، وسكوننا اختياريا وسكوننا اضطراريا (١) . هذا من جهة ومن جهة أخرى ، فان نوع الحركات موجود قبل خلق الناس ، فمن المحال البين أن يخلق المرء ما قد كان نوعه موجودا قبله (٢) .

هذا استدلال من جانب الأشاعرة يستند على فكرة الجوهر والعرض . والواقع أنه لا يقدم جديدا نحو تأييد ما يقولون . أنه لا يخرج عما سبق أن قالوا به ، اللهم إلا بعض التفريعات التي أكثرها تدور مدار اللفظ لا المعنى .

والهم أنهم ينتقلون من ذلك الاستدلال وغيره من الاستدلالات التي سبق أن عرضنا لها ، إلى أن الصحيح هو القول بالكسب ، والكسب عندهم عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير (٣) . أي أن الإنسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر في الموجودات (٤) .

ان أفعالنا - فيما يرى الأشاعرة - ليست خلقا لنا وإنما هي خلق الله . إذ أن الكسب استضافة الشيء إلى جاعله أو صانعه بمشيئة له ، وليس يوصف الله بهذا في أفعالنا فلا يجوز أن يقال هي كسب له تعالى (٥) . والارادة الإنسانية لا تؤثر في مجرى حوادث العالم الخارجي أي تأثير ، ولكن الإنسان يستطيع أن ينسب لنفسه الأفعال التي يخلقها الله فيه وهو ما يسمى بالكسب (٦) . وهم يحتجون بالآية القرآنية : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » (٧) . ويفسرونها بقولهم : وما رميت من حيث الخلق ، إذ رميت من حيث الكسب ولكن الله رمى

(١) الفصل لابن حزم ج ٣ ص ٦٤ - ٦٥ وايضا التمهيد للباقلاني ص ٣٠٣ وما بعدها .

(٢) الفصل ج ٣ ص ٩٥ .

(٣) المقدمة في اصول الدين ص ٦٩ .

(٤) تهافت التهافت مسألة ٣ ص ٤٣ .

(٥) الفصل لابن حزم ج ٣ ص ٨٢ .

(٦) مذهب الدرّة عند المسلمين لبينيس ص ٢٨ من الترجمة العربية .

(٧) سورة الأنفال .

من حيث الخلق والكسب ، خلقه خلقا لنفسه ، كسبا لعبده ، فهو مخلوق لله تعالى من وجهين (١) .

وتوضيحا وتلخيصا لما سبق أن ذكرناه عن رأى الأشاعرة نود أن نقول أن الانسان عند الأشعرى يستطيع أن يضيف الى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال وأن يعتبر ذلك من كسبه . وهذه - كما قلنا - نظرية الكسب المشهورة عند الأشاعرة . وهى نظرية حاول بها الأشاعرة التوسط بين رأى الجبرية ورأى المعتزلة .

فالجبرية اذا كانوا قد ذهبوا - كما سبق أن رأينا - الى أن الله خالق أفعال الانسان ، والمعتزلة قد قالوا ان الانسان هو خالق أفعال نفسه ، وراحوا يبحثون فى الأفعال الانسانية والمتولدة ، فان الأشعرى قد ذهب الى أن أفعال الانسان تعد بالنسبة لله خلقا وابداعا وبالنسبة للانسان كسبا ووقوعا عند قدرته .

ومعنى ذلك أن الانسان يريد الفعل ويسمى اليه ، والله يخلقه . وهذا يدل على أن الأشعرى يريد بقوله هذا المحافظة على شيئين أولهما ان الله خالق كل شيء ، وثانيهما ضرورة الاعتراف بما يحسه الانسان فى نفسه من ارادة ومن قدرة على الأعمال الاختيارية .

الله تعالى اذن - فيما يرى الأشاعرة وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعرى - قد أجرى سنته بأن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة من العبد بحيث أن العبد اذا أراد شيئا وعزم عليه وتجرد له ، خلقه الله . فللعبد اذن شيء معين ، وهذا الشيء هو ما يسمونه بالكسب . وقالوا « انه الاقتران العادى بين قدرة العبد والفعل » ومن هنا يكون الكسب هو الشعور بالاختيار .

والهم عندنا أن هذا الرأى يعبر بدوره عما سبق أن ذكرناه عن الأشعرية من أنهم فى آرائهم يميلون الى الحلول الوسطى . الكسب توسط بين الجبر والاختيار . فالله يوجد القدرة والارادة فى العبد ، وقدرة العبد واراادته لهما مدخل فى فعله . والكسب عندهم هو الشرط الأساسى للتبعة والمسئولية والثواب والعقاب .

(٧) نقدنا لمسلك الأشاعرة وآرائهم :

قبل أن نترك الأشاعرة ، نود - كما فعلنا بالنسبة للمعتزلة والجبرية - أن نقول بأن آراء المعتزلة اذا كانت لا تخلو من قوة ودقة على الرغم مما فيها من بعض الاتجاهات الخاطئة ، وأن آراء الجبرية اذا كانت تمثل موقفا محددا رغم ما يشوبه الضعف في أكثر جوانبه ، فإن آراء الأشاعرة تمثل الغموض والتناقض والتذبذب بأصرح معانيها .

ان نظرة دقيقة وعميقة الى بحوث الأشاعرة في مشكلة الحرية وتصورهم للعلاقة بين الضرورة الانسانية والإلهية ، ترينا كيف فشلوا فشلا ذريعا في أبحاثهم في هذا المجال . ما معنى فكرة الكسب هذه التي يقولون بها ؟ في الواقع لا نجد من جانبنا أى معنى لها اللهم الا الغموض والابهام والدوران حول المشكلة دون الدخول في صميمها ولبها وجوهرها . اننا اذا سألنا الأشاعرة ما هى الضرورة الانسانية وما هى الضرورة الإلهية فى بحثهم لمشكلة الحرية ، لما وجدنا اجابة عندهم ، الا أنهم يدورون حول ما يسمونه (بالكسب) . وهذا الكسب فى حد ذاته ليس له معنى ولا يمكن أن يؤدى بنا الى تحديد دقيق وواضح للفعل الانسانى والفعل الإلهى .

ان هذه الفكرة عندهم تعد فكرة مضللة . انها متهافة متناقضة . والقائلون بها لم يصلوا الى جراءة ووضوح كل من المعتزلة وأهل الجبر . انهم وجدوا التعارض ظاهرا فى أدلة السمع وأدلة العقول ، فنادوا بفكرة الكسب . وهذه الفكرة فى أكثر زواياها لا تخرج عن حيز الجبر . اذ أن القائلين بالكسب اذا كانوا يردون الأفعال كلها الى الله ، والله هو الذى يخلق الارادة ، ويكسبنا فعلها ، فما الفرق إذن بينهم وبين أهل الجبر !!؟

لا بد لنا من القول بأن الأشاعرة اذا كانوا يذهبون الى ذلك ، فان مرد ذلك أنهم لا يريدون أن ينسب الى الانسان أى عمل ، بل الكل ينسب الى الله ، فهو يفعل ما يشاء ، وذلك طبعا لفكرتهم عن **العلة والمعلول** وانكار الترابط الضرورى بينهما . انهم اذا كانوا لم يلجأوا الى القول بالترابط الضرورى فى ميدان العلية ، لكى ينسبوا كل شئ الى الله ، ويجعلونه قادرا على خرق قوانين الطبيعة ، فانهم ينسبون اليه كل أفعال الانسان ويردونها اليه .

اننا لا يمكننا ان ننمى انهم اميل الى اهل الجبر ، طالما ان آراءهم تدل على ذلك لا محالة . فما دام كل شيء يتم بحسب ترتيب الهى فى رأيهم ، فان جوابهم الذى يحاولون به اثبات قدرة ما للانسان لا يعتبر مناسباً باى حال من الأحوال . انهم اذا كانوا يذهبون الى ان الله يخلق فى كل لحظة جميع الأشياء بلا استثناء ، سواء الجواهر والاجسام والأعراض وافعال الارادة الانسانية والنتائج التى تنسب لهذه الافعال ، فان هذا قد ادى بهم الى القول بأنه ليس فى الكون كله الا فاعل حقيقى واحد وهو الارادة الالهية التى قدرت أولاً ومسبقاً كل شيء .

(٨) مذهب ابن رشد : جانبه النقدى والايجابى :

سنسلك فى دراسة مذهب ابن رشد مسلكاً جديداً . مسلك يفيدنا فى المقارنة بين آراء المتكلمين وآراء الفلاسفة . الأولون اتخذوا - كما رأينا - سبيل الجدل ، والآخرون ، وخاصة ابن رشد ، اتخذوا من البرهان مسلكاً . ولا نغنى بهذا أن مسلك ابن رشد ومذهبه يعدان صحيحين ، ولكن هدفنا التمييز أساساً بين طريقتين والتفرقة بين مسلكين ، لجأ المتكلمون الى مسلك منهما ، وسلك ابن رشد مسلكاً آخر يختلف عنه - كما سنرى - فى كثير جداً من أسسه ومن تصوره لهذه المشكلة .

واذا كنا سندرس رأى ابن رشد دون غيره من فلاسفة الاسلام ، فسبب ذلك أن ابن رشد شأنه فى ذلك شأن أرسطو يقف على قمة عصر من عصور الفلسفة . نوضح ذلك فنقول بأن من يقف على قمة عصر من عصور الفلسفة يتميز بنزعتة النقدية التى تتجلى فى نقده وتحليله لمذاهب من سبقوه ، وخاصة أولئك الذين يختلفون معه من حيث الاتجاه . أرسطو الذى يقف على قمة عصر الفلسفة اليونانية نقد جميع المذاهب السابقة عليه وأبان ما فيها من أخطاء وقصور . وابن رشد الذى يقف على قمة عصر الفلسفة الاسلامية ، بل هو آخر الفلاسفة الاسلاميين ، فعل ما فعله أرسطو ، فتناول بالنقد كل ما سبفه من مذاهب وآراء .

قد يقال ان ابن رشد لا تنطبق اقواله على المعتزلة . وهو نفسه قد صرح بأن كتب المعتزلة لم تصل الى بلاد الأندلس ، ولكننا نقول انه اذا كان لم يتعرض تفصيلاً لآراء المعتزلة ، فان اتجاهه يدلنا - كما سنرى - على اختلافه معهم من حيث الأساس والمنهج . انهم اتخذوا

الجدل طريقا وقد عرضنا لذلك فى نقدنا لهم . اما هو - كما سيتبين لنا - فقد حاول ان يسلك مسلك البرهان .

ننتقل بعد هذا التمهيد الى بيان مذهب ابن رشد ، سواء فى جانبه النقدى او جانبه الايجابى .

يبدأ ابن رشد بحثه لهذه المشكلة ، مشكلة الحرية والضرورة الانسانية والالهية ، بأن يذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ليضع يدنا على جانب من جوانب الخلاف حول هذه المشكلة ، وهو الجانب السمعى . وقد ذكرنا هذه الآيات والأحاديث فى تمهيدنا للمشكلة .

ثم يقول ان هناك جانبا آخر للخلاف حول هذه المشكلة ، وهو الأدلة العقلية (١) . وهو فى بيانه لهذا الجانب يغلب عليه التساؤل والتأمل الذى يؤدى به الى تقرير مذهب ونقد آراء أهل الجبر والأشاعرة .

فيقول اننا اذا فرضنا الانسان موجدا لأفعاله وخالقا لها ، فلا بد ان تكون هناك أفعال لا تجرى على مشيئة الله واختياره ، وهذا يؤدى الى القول بأن هناك خالقا غير الله ، مما يتعارض مع ما أجمع عليه المسلمون من انه لا خالق الا الله (٢) .

واذا فرضنا الانسان غير مكتسب لأفعاله ، وجب ان يكون مجبورا عليها ، اذ لا وسط بين الجبر والاكتساب . واذا كان الانسان مجبورا على أفعاله ، فان هذا يؤدى الى القول بأن التكليف من الأشياء التى لا تطاق . اذ تكليف الانسان فى هذه الحالة سيترب عليه عدم وجود فرق بين تكليفه وتكليف الجماد الذى ليس له استطاعة .

كما لا بد أن نأخذ فى اعتبارنا أنه ليس للانسان فيما لا يطيق استطاعة . اذ يرى الجمهور ان الاستطاعة شرط من شروط التكليف ، كالعقل سواء بسواء (٣) . واذا لم يكن للانسان اكتساب ، كان الأسر بترك الشرور لا معنى له ، وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات . كما تبطل أيضا الصنائع التى يقصد منها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب

(١) مناهج الأدلة ص ٢٢٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٤ .

(٣) مناهج الأدلة ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

والملاحاة والطب • وهذا كله خارج عما يعقله الانسان (١) •

هذا هو ما يمهّد به ابن رشد لمذهبه • انه يعرض صعوبات القول بالجبر وصعوبات القول بالحرية • والواقع أن المشكلة لا تعد مشكلة هينة ولا بسيطة - نوضح ذلك فنقول بأن الذهاب الى عدم وجود اكتساب للانسان يؤدى الى الجبر كما يؤدى الى عدم وجود تحديد ثابت يقينى لدلول الخير والشر ، طالما أن الامر كله من عند الله • والقول أن الارادة الانسانية لا تؤثر فى مجرى حوادث العالم قول متهافت متناقض • اذ لو أرجعناها الى الله مباشرة ، لما تسنى لنا تسميتها ارادة •

قلنا هذا فى نقدنا لآراء الجبرية وآراء الأشاعرة ونكرر قولنا الآن • ان القادر أو المريد هو الذى يصح منه الفعل وعدم الفعل بحسب ما يريد • مثال ذلك أن الانسان اذا شاء المشى قدر عليه وان لم يشأ قدر عليه • وهذا عكس تأثير النار فى التسخين ، لأن ظهور التسخين من النار سينشأ تبعاً لخصائصها المحددة الضرورية •

واذا كانت الارادة فيما يقول الاحمد نكرى (٢) صفة توجب للحى حالة لأجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه ، وهى تخصص بعض الأضاد دون البعض ، وفى بعض الوقت دون البعض ، مع استواء نسبة قدرة ذلك الحى الى الكل ، فان حرية الفعل - كما يقول ابن رشد (٣) هى التى تضمن لنا التوجه الى الخير والبعد عن الشر ، حتى أن الفعل الفاضل هو الذى يكون بالمشيئة والاختيار • وهذا يتفق مع تعريف ابن رشد نفسه للارادة : انه يعرفها بقوله : الارادة قوة فيها امكان فعل أحد المتقابلين على السواء (٤) •

واذا نقلنا الكلام الى موضوع الثواب والعقاب ، تبين لنا أن عدم وجود اكتساب للانسان يؤدى الى أخطاء لا يقبلها أى مسلم أصلاً • اذ كيف نحاسب على أفعال وضعها الله ؟ أى أن من الظلم مجازاة الانسان على أفعال وأعمال لا تتم الا بارادة ليست تحت القدرة الانسانية • الواقع

(١) المصدر السابق ص ٢٢٥ وانظر ايضا كتابنا • النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٠١ ومابعدا •

(٢) دستور العلماء ج ١ ص ٧٢ •

(٣) تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة لأرسطو ص ٧٨ •

(٤) تهافت التهافت ص ٩ •

أن في هذا المذهب فيما يقول « أوليرى » (١) صعوبات أخلاقية ،
فلا تكليف إلا إذا كانت هناك صلة بين الفاعل والمفعول .

نعود بعد هذا الاستطراد إلى متابعة مذهب ابن رشد لنرى موقفه
إزاء هذا التعارض سواء من جانبه السمعى أو جانبه العقلى .

يتساءل ابن رشد قائلا : إذا كان هناك تعارض ، فكيف نجمع بين
هذا التعارض الذى يوجد فى المسموع نفسه وفى المعقول ؟ ويجيبنا
ابن رشد : أن الظاهر من مقصد الشارع ليس تفريق الاعتقادين وإنما
القصد هو الجمع بينهما على التوسط بشرط أن يكون حقا (٢) .

ولكن كيف يتم ذلك ؟ هنا يأخذ ابن رشد فى الكشف عن مذهبه
حتى يستطيع حل هذه المشكلة العويضة التى بحث فيها متكلمو الإسلام
وفلاسفته .

يذهب ابن رشد إلى أن الله قد خلق لنا قوى نستطيع بها اكتساب
أشياء هي أضداد . « لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم إلا بعوائق
الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج ، وزوال العوائق عنها ، كانت
الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا . وإذا كان ذلك كذلك ،
فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التى من
خارج لها ، وهى المعبر عنها بقدر الله . وهذه الأسباب التى سخرها الله
لنا من خارج ، ليست متممة للأفعال التى نروم فعلها ، أو عائقة عنها
فقط ، بل هى السبب فى أن نريد أحد المتقابلين (٣) .

ومن هنا يصل ابن رشد إلى وجوب الربط بين الإرادة الداخلية ،
والعالم الخارجى . (٤) وذلك عن طريق الاعتقاد بأن الأسباب التى من
خارج تسير على نظام محدد وضرورى طالما أن كل شئ فى العالم لا بد أن
يرتد إلى أسبابه الضرورية المحددة ولهذا لا بد من الاعتقاد بأن إرادتنا

Arabic Thought and its Place in History, p. 217.

(١)

(٢) مناهج الأدلة ص ٢٢٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٤) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٠٣ .

وأفعالنا لا تتم ولا توجد الا بموافقة الأسباب التي من خارج ، أى أن أفعالنا تكون مسببة عن الأسباب التي من خارج ، وكل مسبب عن أسباب محددة مقدرة ، فهو بالضرورة محدد مقدر (١) .

وبهذا نتوصل الى فهم فكرة القضاء والقدر . فالنظام المحدود في الأسباب الداخلة والخارجة ، أعنى التي لا تخل ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ ، وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب (٢) .

وهنا لا بد لنا من أن نقول من جانبنا بأننا لو تأملنا في هذه العبارات تأملا دقيقا وعميقا لابتعدنا عن الأحكام المتسرعة التي تصف مذهب ابن رشد بأنه مذهب جبرى . يجب علينا ألا ننخدع حين يستعمل ابن رشد كلمات مثل القضاء والقدر وغيرها من كلمات ، لأنه يفهم منها معان ومدلولات تختلف اختلافا أكاد أقول عنه أنه اختلاف جوهرى عن المعانى والمدلولات التي نجدها عند متكلمي الاسلام . لا نقول هذا دفاعا عن حرية الإرادة ولا تأييدا للمذهب ابن رشد ، ولكن بصحيحا لكثير من التفسيرات الخاطئة التي توصل اليها البعض .

ان مدلول المصطلحات الفلسفية التي يستعملها ابن رشد ليختلف أحيانا عن مدلولاتها عند غيره من متكلمين وفلاسفة . نقول هذا منبهين الى أنه يستعمل الفاظا بمعنى غير المعنى الذي قد يستعمل فى الشئائع والأغلب .

واذا تأملنا فكرته فى القضاء والقدر ، استطعنا التوصل الى أن هذه الفكرة ترجع الى فكرة السببية . فإذا كانت ارادتنا تجرى على نظام محدود ، وكان كل ما فى العالم الخارجى يجرى أيضا على هذا النظام ، فان هذا يقوم على منطق الأسباب والمسببات والعلاقات الضرورية بين كل منهما .

ان فكرة القضاء على النحو الذى نجده عند ابن رشد ، لا تصور لنا ارادة الله وكأنها مسطرة علينا وتبتلع فى جوفها الارادة الانسانية ، دون

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٢٦ وأيضا :

S. Munk : Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, p. 458.

(٢) مناهج الأدلة ص ٢٢٧ .

أدنى فعل من جانبنا ، ولا تصورنا كالريشة فى مهب الريح ، ولكنها - كما قلنا منذ قليل - فكرة لا تخرج عن مجال السببية . هى ارجاع المسببات الى أسبابها المحددة الضرورية . وهذه الأسباب لا تقف أمامنا دون تحقيق لحريتنا ، بل هى عبارة عن ناموس للكون . وهذا الناموس ثابت محدد ضرورى ، أى ليس قابلا للتغيير فى جوهره . يقول ابن رشد لما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذى يقتضى وجود الشيء فى وقت ما أو عدمه فى ذلك الوقت ، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما ، هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه فى وقت ما . والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد أو ما يعدم فى وقت من أوقات جميع الزمان . (١)

وبهذا تكون الأشياء الموجودة عن ارادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعا ، أعنى بإرادتنا ، وبأسباب التى من خارج . فاذا نسبت الأفعال الى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة . (٢)

قلنا ان ابن رشد يفهم فكرة القضاء والقدر بمعنى نواميس الكون ونظمه الثابتة . ولهذا وجدناه يقيم هذه الفكرة على أساس السببية ، لأن الاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يعنى التسليم بطبائع وخصائص ضرورية للأشياء .

وإذا كان فيلسوفنا قد أقام مذهبه على أساس فكرة السببية ، فانه أيضا قد فسر بالرجوع الى فكرة العناية والحكمة الالهية .

نوضح ذلك فنقول بأن ابن رشد يرى أن النظام الذى نجده فى الموجودات انما هو من قبل أمرين : أحدهما ماركب الله فيها من الطبائع والنفوس ، والثانى من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج . وأشهر هذه الحركات هى حركات الأجرام السماوية . اذ يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا ، وأنه لما كان النظام والترتيب الذى جعله الخالق فى حركاتها ، كان وجودنا ووجود ما هاهنا محفوظا بها . حتى أنه لو توهم ارتفاع واحد منها أو توهم فى غير موضعه أو على غير قدرة أو فى غير السرعة التى جعلها الله فيه لبطلت

(١) مناهج الأدلة ص ٢٢٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٨ .

الموجودات التي على وجه الارض ، وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك ، وجعل في طباع ما هاهنا أن تتأثر عن تلك . ولا يظهر هذا النظام في الشمس والقمر فحسب ، بل يظهر في سائر الظواهر العلوية والسفلية كالرياح والأمطار والبحار والنبات والحيوان . اذ لو لم يكن لهذه تأثير فيما هاهنا ، لما كان لوجودها حكمة امتن بها علينا ، ولا جعلت من النعم التي يخصصنا شكرها (١) .

لعلنا قد لا حظنا حتى الآن كيف أن ابن رشد اذا كان بثبت الحرية الداخلية الذاتية فانه يرى أن هذه الحرية مقيدة بنواميس الكون . وهو يفهم نواميس الكون على ضوء السببية والعناية والحكمة وغير ذلك من أفكار يحاول اثباتها ويرى أننا لا يمكننا اغفالها بل يجب علينا ملاحظتها .

ان نواميس الكون لا تؤدي في اعتقاد ابن رشد الى القول بالجبر ، لأنها أشياء ضرورية لا مفر منها لنظام هذا الكون ، اذ أنها تقوم أساسا على علاقة محددة ثابتة بين أسباب ومسببات .

فليس من العقل في شيء - فيما يقول ابن رشد - أن ننكر الأسباب مع اعتقادنا بوجود العناية والحكمة في الكون . ان هذه الأسباب الخارجية لا تقف حجر عثرة في سبيل تحقيق ارادتنا . انها طبائع ثابتة لا تتغير . ومن هنا أنكر ابن رشد العادة والجواز والامكان ، ولم يسلم برد كل شيء الى الله مباشرة ، ورد على المتكلمين الأشاعرة في هذا المجال ، اذ لو اعتقدنا بإمكان تغير خصائص هذه الأشياء ، لما عدنا التدخل في أفعالنا ، وفساد هذا التدخل لحريتنا .

ولم يقتصر ابن رشد في معرض رده على الفرق التي تؤدي آراؤها الى الجبرية ، مثل الأشاعرة ، على ذلك . بل ان هناك أدلة واعتراضات ساقتها هذه الفرق لتأييد آرائها . فلعلنا قد لاحظنا أن الأشاعرة يخشون نسبة الحرية الى الارادة الانسانية لأن ذلك في اعتقادهم يؤدي الى القول بأكثر من خالق .

ولكن ابن رشد يرى أن الأشاعرة اذا اعترضوا بهذا الاعتراض ،

فإن الرد عليهم يكون بالتفرقة بين الجوهر والعرض . فالجواهر والأعيان لا يكون اختراعها إلا عن الله . وما يقتزن بها من الأسباب يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها . فالفلاح - كما يقول فيلسوفنا - إنما يفعل في الأرض تخميرا أو اصلاحا ويبذر فيها الحب ، أما المعطى لخلق السنبلة فهو الله (١) . والمعنى المستفاد من القول بأنه لا خالق إلا الله يكون صحيحا طالما أن المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر التي اختراعها الله (٢) .

ويبدو لنا أن تفرقة ابن رشد بين فكرة الجواهر وفكرة العرض الهدف منها التسليم بالحرية ، طالما أن الأعراض ترجع إلينا أساسا . بالإضافة إلى أن هذه التفرقة تعد أمرا ضروريا لكي يتسنى لنا الوصول إلى تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات . يقول ابن رشد : ينبغي أن تعلم أنه من جحد كون الأسباب مؤثرة باذن الله تعالى في مسبباتها ، فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم . وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها ، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية . والقول بانكار الأسباب جملة هو قول غريب جدا عن طباع الناس (٣) .

وإذا كان الأشاعرة - كما سبق أن قلنا - يخشون الاعتراف بالعلاقات الضرورية وبحرية الإرادة لأن هذا في زعمهم يتنافى مع الاعتقاد بخالق واحد ، فإن تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يعد في الواقع سبيلا للاستدلال على وجود الخالق . ومعنى هذا أن فكرة الأشاعرة تضعف من استدلالنا على وجود الله وتجعل فهمنا للألوهية فهما يعتوره النقص وعدم الدقة .

ونستطيع أن نستدل على ذلك كله بعبارة لابن رشد تؤدي إلى نفى الأخطاء التي يتصورها الأشاعرة ناتجة عن القول بعمل الإرادة الانسانية في حدود العلاقات بين الأسباب ومسبباتها . انهم قد ظنوا أنه لا بد من وضع الموجودات في مقولة الجواز والامكان لكي يتسنى لهم القول بوجود فاعل مريد صانع . وهذا في الواقع ظن خاطيء لا يؤدي إلى ما يقصدهون

(١) مناهج الأدلة ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٣١ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣١ .

اليه . يقول ابن رشد : القول ينفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبب فاعل في الغائب ، لأن الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبل الحكم بالشاهد . فهو لا - أى الأشاعرة - لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى ، اذ يلزمهم أن يعترفوا بأن كل فعل له فاعل . واذا كان هذا هكذا ، فليس يمكن من اجماع المسلمين على أنه لا فاعل الا الله ، أن يفهم نفى وجود الفاعل بته في الشاهد ، اذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب . لكن لما تقرر عندنا الغائب ، تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه ليس فاعلا الا بآدنه وعن مشيئته . (١)

من هذا كله يتحدد موقف ابن رشد من المعتزلة والجبرية والأشاعرة تمام التحديد . فالقول بأحد الطرفين - كما رام ذلك كل من المعتزلة والجبرية - خطأ . أما الوسط الذي تنادى به الأشاعرة فليس له وجود أصلا (٢) . اذ أنهم لا يجعلون للانسان من اسم الاكتساب الا الفرق الذي يشعر به الانسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره . يقول ابن رشد : انه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق ، اذ قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا ، لأنه اذا لم تكن من قبلنا ، فليس لنا قدرة على الامتناع عنهما ، فنحن مضطرون . فقد استوفت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى ، ولم يكن هنالك فرق الا في اللفظ فقط ، والاختلاف في اللفظ لا يوجب حكما في الذوات . وهكذا كله بين بنفسه (٣) .

٩ - خاتمة : حول الموقف الرشدي (نقد وتقدير) :

لعل القارئ لتحليلنا لرأى ابن رشد قد عرف أن ابن رشد قد نحا في دراسة هذه المشكلة منحى جديدا . وحول هذا المنحى يدور كل من

(١) مناهج الأدلة ص ٢٣٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٣٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣٢ .

نقدنا وتقديرنا لبحث ابن رشد في مشكلة الحرية والضرورة الانسانية والالهية .

بادىء ذى بدىء نود أن نشير الى أن رأى ابن رشد لا يؤدي الى القول بالجبر . فلنا هذا منذ منذ قليل ونكرره الآن . ان نواميس الكون والعلاقات الضرورية الثابتة بين الأشياء لا تؤدي الى نوع من الجبرية . وهل اذا اعترف مفكر من المفكرين بطبيعة ضرورية لكل شيء وعلاقات محددة وخصائص ثابتة لكل موجود من الموجودات لا يمكن تغييرها وانقلابها ، يؤدي هذا الى نوع من الجبرية ؟ .

اننا نعتقد أن فهم رأى ابن رشد على هذا النحو ، هو فهم من خلال موقف يسوده الدفاع عن الأشاعرة . نوضح ذلك فنقول ما سبق أن أشرنا اليه . ان الأشاعرة يتصورون أن الاعتراف بالثبات والدوام والضرورة وغير ذلك يؤدي الى فهم خاطيء للقدرة الالهية التي يصورونها بغير حدود حتى تبدو الارادة الانسانية وكأنها لا فائدة منها ولا أثر لها . واذا كان ابن رشد قد كشف عن أن هذا الرأى يؤدي الى الجبرية ، فان المدافعين عن الأشاعرة والمهاجمين لابن رشد يحاولون الزامه بأن رأيه هو الذى يؤدي أساسا الى الجبرية .

والواقع أن اعتراف ابن رشد بارادة داخلية من جهة وأسباب خارجية من جهة أخرى لا يؤدي الى حشد لهذه الارادة ، بل الى تنظيم لعملها . ان هذه الأسباب الخارجية تعد نظاما للكون ولا غنى عنها ، ومن هنا تفعل الارادة وسط هذا النظام الذى يقوم بدوره على أسس لم يجد ابن رشد مفرا من الاعتراف والتسليم بها . ونعنى بها حكمة وغائية وعناية فى الكون ، وعلاقات محددة ثابتة بين الأسباب ومسبباتها ، ونفى لآراء تؤدي الى التسليم بالجواز والامكان وعدم الضرورة فى العلاقات بين طبيعة الأشياء وأفعالها .

قلنا ان اتجاه ابن رشد يستوجب فيما نرى - النقد من جهة والتقدير من جهة أخرى . أما عن النقد فلعل المطلع على دراسة ابن رشد لهذه المشكلة قد لاحظ أنها تاهت وسط حديثه عن العناية والغائية والسببية . ولو استعرضنا جميع ما كتبه ابن رشد عن هذه المشكلة فى مواضع شتى من كتبه المؤلفة وشروحه لتأيد لنا ذلك . أنه بذل جهدا كبيرا فى نقد الآراء التى سبقته ، ولكننا لا نجد عنده افاضة حول « الارادة » فى حد ذاتها ، و « الحرية » فى صميم مفهومها .

ولكن ما يستوجب النقد يصبح بوجه من وجوهه ميزة كبرى . ومن هنا يكمن تقديرنا لاتجاهه . فلعل القارئ لدراسته هذه المشكلة الكبرى ، قد لاحظ أنه قد تجاوز بها الطابع التقليدي الذي سعى إليه المتكلمون وداروا حوله وطبعوا دراستهم به . أنه بين لنا صلة الحرية بالضرورة الانسانية والضرورة الالهية ، فاذا تساءلنا عما يعنيه بضرورة انسانية استطعنا أن نقول بأن ذلك يتمثل في الإرادة في جانبها الذاتي . ولا نعني بالضرورة هنا نوعا من أنواع الجبر ، بل تسليما بإرادة لها فعلها . أما عن الضرورة الالهية فانها تتمثل فيما يبدو لنا في النظام الخارجى أى الاشياء الموجودة في العالم وما يتمثل فيها من سببية وعناية وحكمه . وهذه أشياء لا نجد لها واضحة منسقة بارزة في الدراسات الجدلية لعلماء الكلام حول هذه المشكلة .

ومن هنا نقول أنه من الخطأ أن نتصور ابن رشد في دراسته لهذه المشكلة مجرد مفكر جاء ليوفق بين آيات قرآنية حتى يكون له رأيا خلال هذا التوفيق ، وبحيث لا يخرج بذلك عن أى مفكر آخر يبحث في هذه الآيات ويتجه بها اتجاهها معينا لا يخرج في مضمونه عن نطاق هذه الآيات .

كلا لس هذا هدفه . أنه لم يكن يسعى لمجرد التوفيق . ومن الخطأ فهم موقفه على أنه استقاه من الآيات القرآنية وحدها . بل أنه طبقا لمذهبه الفلسفى العقلى لم يشأ أن يخرج دراسته لهذه المشكلة عن حدود هذا المذهب والأسس التى يستند اليها .

فهو اذا كان قد ذهب الى تخطئة المتكلمين عامة ، والأشاعرة خاصة ، فان مرد ذلك أن عملهم كان مقصورا على كونهم يدورون حول الآيات القرآنية يقبلون منها ما يوافقهم ويسرفون في تأويل ما يعارض رأيهم أما هو فلم يخرج عن نطاق مذهب الفلسفى ، وعنى بالربط بين حله لهذه المشكلة وبين عناصر كثيرة من مذهب الفلسفى الشامل وأهمها العناية والغائية والسببية وأدله وجسود الله ، متخطيا بذلك النطاق الجدلى البحت الذى فرضه المتكلمون حولها ، وباحثا فيها بحثا برهانيا يهتم بالخلاف حول أدلة العقول ومنتهيا الى تقديم حل لها يستند الى الاعتراف بنواميس الكون وبالخصائص الضرورية للأشياء وبتأثير الانسان في حوادث الكون .

في الفكر المعاصر

ما الإنسان؟

للدكتور محمد عزيز الحبابي

سؤال لو وجه الى العامة لاستنكروه ، وربما سخروا منه . واما الخاصة فقد شغلوا به من قديم ، شغل به العلماء والأخلاقيون ، والمناطق والفلاسفة ، وأجابوا عنه اجابات مختلفة ، ونشك في أن تكون مقنعة تماما ، ونحاول أن نعرض نماذج منها ونناقشها في اختصار ، فقالوا مثلا :

١ - الانسان حيوان عاقل

ونتساءل هل هو عاقل حقا وفي أفعاله ما يتعارض مع ذلك ؟ نحن لا ننكر أن له عقلا ، ولكن هل يستعمله دائما ؟ وهل يحسن استعماله ؟ انا نلاحظ تناقضا في تصرفات الفرد العاقل وآرائه ، وجماعة العقلاء يقعون فيما بينهم في تعارض وتناقض لا ينقطع ، وكثيرا ما تغلبت شهواتهم على عقولهم ، ومن مشاكل الانسانية الكبرى ما يصدر عن العقلاء لا عن السفهاء . ولسنا في حاجة أن نشير الى العقل الالكتروني الذي يأتي أعمالا كانت من خصائص الانسان وحده . وقالوا أيضا :

٢ - الانسان حيوان ناطق

وان أخذ النطق على ظاهره ، وأريد به مجرد التعبير ، وجدنا حيوانات تشترك فيه معه ، فهي تصوت وتصيح ، وتبكي وتبتسم ، بل تتكلم . واذا

أريد بالنطق المتعقل والتزام المنطق ، فقد لا حظنا على ذلك من قبل ما لا حظنا . ونضيف أن في الفن التجريدي ومسرح اللامعقول تعابير إنسانية لا تخلو من عبث وخروج على المنطق . ولبعض الحيوانات ، كالكلاب والقروذ ، سلوك عملي ناجح يمكن أن نسميه سلوكا منطقيًا . ويروى عن حرب دكا بين الهند والباكستان أخيرا (١٩٧٢) أن نيودلهي جندت القردة في سلاحها السري للاستطلاع وتضليل العدو ، ولابد أن تكون قد أخضعتها من قبل لتدريبات عسكرية خاصة . ويقال أن ضابطا هنديا صرح بعد انتهاء هذه الحرب بأن الجيش يشكر القردة ، ويعترف بمعونتهم الفعالة . وقيل :

٣ - الإنسان حيوان يلعب :

واللعب نشاط حر ، وهو يلائم اللاعب ويستهويه ، ولكل عصر ألوان من اللعب ، وفي حضارتنا الحاضرة تفنن في اللعب والألعاب . تلعب لنتسلى ونلهو ، أو لنحرز بطولة ، أو لنكسب قوتا . ولم تقف اللعب عند الترويح والرياضة ، بل يقصد به تفتيح الذهن واكتساب خبرات جديدة ، ويعد أساسا من أسس التربية الحديثة ، وربما هدى إلى كشف واختراع . إلا أن الحيوانات تلعب هي الأخرى ، بل تأتي ألعابا لا يقدر عليها الإنسان بحال . ولبعضها سلسلة متكاملة من الألعاب هي محل تقدير و إعجاب . وقيل :

٤ - الإنسان حيوان يمشى على قدمين :

وهذا تعريف قديم نجده مثلا عند الجرجاني صاحب كتاب « التعريفات » ، حيث يقول : « الإنسان حيوان ماش على قدميه عريض الأظفار ، مستقيم القامة ، ضحاك بالطبع » (١) ، وأغلب الظن أنه سيق إلى ذلك . ولكن الدجاجة تمشى على رجلين أيضا ، ومثلها القرد والدب اللذان بشيء من التدريب يسيران على قدمين زمنا طويلا . وقد وصلت الاليكترونيات إلى تسيير الجملاد سيرا منتظما في اتجاهات مختلفة . وقيل :

٥ - الإنسان حيوان يستخدم للرمز :

فهو يدل على كثير من أعراضه ومطالبه برموز ، ويعبر عنها بالإشارة أو بالإيحاء . وهناك أعمال تؤدي كلها عن طريق الرموز ، وللرموز صور

(١) الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٩٨ .

شتمنى فى حياتنا الأدبية والفنية • ولكن أليس للحيوانات رموز أيضا ؟
 أن للنحل لغة رمزية عرفت من قديم ، ربما أملت بها الغريزة ، والمهم أنها
 تعبر عن المقصود • وقيل أخيرا لا آخرا :

٦ - الإنسان حيوان يصنع آلات :

هكذا عرفه بنجمان فرانكلين، والآلات ضرورة من ضرورات الحياة (١)،
 وقد لجأ إليها الإنسان الأول ، وطورها على مر الزمن ، وأصبحت اليوم
 مضرب المثل فى الضبط والاتقان • إلا أن للحيوانات أيضا آلاتها ووسائلها
 لسد حاجاتها وتوفير أسباب العيش ، وصنيع النحل والنمل فى ذلك
 معروف ، وربما جارتها فى ذلك طوائف أخرى من الحيوانات •

الإنسان واللغة

عرضنا نماذج من تلك الصيغ التى عرف بها الإنسان ، ولاحظنا
 أنها تعجز عن تعريفه تعريفا جامعا مانعا ، وهناك محاولات أخرى ليست
 أحسن حظا • وجل ما نخرج به منها أنها تشير الى بعض الخصائص التى
 يمكن أن يتميز بها الإنسان من الكائنات الأخرى • وفى مقدمة هذه
 الخصائص اللغة ، وهى من أبدع ما اخترعه الإنسان ، بها يعبر عن آرائه
 ومشاعره ، وبفضلها يرتبط بأبناء جنسه ، وبواسطتها يحصل العلم
 والمعرفة • ولها شأن كبير فى التفكير ، وقد قالوا : التفكير كلام نفسى •
 فالإنسان حيوان معبر •

الإنسان والتفكير :

التفكير فى الحقيقة خصيصة أساسية من خصائص الإنسان ،
 وديكارت يقول : « أنا أفكر ، إذن أنا موجود » ، فالتفكير عنده دليل وجود
 الإنسان ، وتفكير هذا الإنسان ذاتى وواع ، ذاتى لأن الإنسان يفكر بنفسه
 ولنفسه ، وواع لأنه يشعر بتفكيره ، فهو يفكر ويدرك أنه يفكر • فتفكيره
 وليد ذات مفكرة ، وهو أيضا مصحوب بإرادة توجهه نوعا ، أو توقعه فى
 سيره ، ولكنها لاتستطيع أن تحد نهائيا حريته وأنطلاقه • وبذا يتميز التفكير
 الإنسانى من الآلات الحاسبة ومن العقل الإلكتروني الذى يعد معجزة
 التكنولوجيا المعاصرة ، لأن هذه جميعها مجرد أجهزة أعدت أعدادا دقيقة

لعمل معين تؤديه في ضبط واتقان ، ولا نستطيع أن نزعج أن لها شعورا
أو ادراكا لما تصنع ، وهي نفسها من صنع الانسان .

وللفكر مجال يسير فيه ، وما أشبه الفكرة ، كما قال برجسون ،
بحبة الثلج التي تلتقط في تدحرجها حبات أخرى ، فتكون معها كرة أو
تذوب كلها . والفكر حركة لا تنقطع لا ليلا ولا نهارا ، يعمل في النوم
واليقظة ، وقد تحدثوا عن عقل باطن الى جانب العقل الواعي . والفكر في
حركته ، يعلو ويهبط ، ويتقدم ويتأخر في آن واحد ، ويدور حول نفسه .
وبرغم أنه مصحوب بارادة فإن له شطحات لا تستطيع ارادتنا أن تكبحها ،
ينذهب الى ما نريد وما لا نريد ، ويميل علينا أحيانا خيالات لا أساس لها .
وقد يستعين الانسان بفكرة عارضة لفهم فكرة ما أو توضيحها ، فتستولي
عليه الفكرة الأولى . فالتفكير قوة كامنة تتصرف في حرية وطلاقة ، وتتحدى
الحتمية الآلية ، وبالذات حتمية ما نسميه العقل الالكتروني .

ولا يقف التفكير عند موضوع ، بل كل الأشياء صالحة لأن تكون
موضوعا له ، فينصب على الكون والانسان ، على المادة والروح . ونقطة
البدء فيه استفهام غالبا ومحاولة لكشف مجهول ، وقد يعمل الذهن
أحيانا دون قصد ، وكم يتسلى المرء بمحاولة حل مشكلة ، ويقضى في ذلك
وقتا غير قصير ، ثم لا يصل الى نتيجة . والتفكير الجاد هادف دائما ، يتردد
بين الشك واليقين ، بين السلب والايجاب . يفكر الانسان سواء أخطأ أو
أصاب ، وكل مفكر عرضة للصواب والخطأ ، ولذلك قيل ان الحيوان والجماد
لا يخطئان . فالانسان حيوان مفكر ومعبر .

الانسان والتشخيص

دار حديثنا حتى الآن حول الانسان في عمومته ، أو الانسان مجرد
كما يسميه المنطقة ، أو كما يصور تكوينه ووظائفه علماء البيولوجيا
والفسيولوجيا ، فينظر اليه في انسانيته من حيث هو . وهو في تخصصه
وتشخيصه يشتمل على العناصر المكونة للانسان بوجه عام ، ولو بدرجات
متفاوتة ، ويضاف اليها أيضا مؤثرات جغرافية واجتماعية ، فهو الى مدى
بعيد صنيع بيئته ومجتمعه . ومن الخطأ أن ينظر اليه في ضوء الحاضر ،
لأنه يحمل في طياته قدرا غير قليل من الماضي ، وحاضره وماضيه معا يعدان
لمستقبله . فالانسان المتشخص يعيش في ماضيه بقدر ما يعيش في حاضره

يعيش فى ماضيه بما اكتسب من خبرات وقدرات ، ومن معان وقيم ، ويعيش فى حاضره بقدر ما تتلاقى هذه الخبرات والقيم مع الواقع أو تصطدم به . ويعيش فى مستقبله أيضا ، بحكم التيار الزمانى الذى يحبك حياته حبكا لا تفرقة فيه بين ماض وحاضر ومستقبل . والانسان أكثر التصاقا بما تم وحدث ، فيعيش فى الماضى والحاضر أكثر مما يعيش فى المستقبل ، ولكن الديمومة التى يخضع لها تفكيره وإدراكه تجذبه الى المستقبل لا محالة . وفى ضوء هذا التشخص نستطيع أن نقول أن هناك انسان الأمس ، وانسان اليوم ، وانسان المستقبل :

الانسان الجديد

عرفنا الكثير عن انسان الأمس واليوم ، ولتساءل ماذا سيكون عليه انسان الغد ونتوقع أن يكون شيئا آخر غير ما ألفناه . وأخشى ما نخشاه أن يكون معرضا لسلوك ذهنى وعملى غير الذى درج عليه ، لأنه يخضع لتطورات هامة وخطيرة فى العلم والتكنولوجيا . وقد دخلت الثورة الصناعية الثانية الكبرى عصر «السيبرنيتيكا» الذى يبحث وسائل سيطرة الانسان على الآلات ، ويدرس وجوه الشبه بين العقل الانسانى والعقل الالكترونى ، أو عصر «الأنغورماتيكا» الذى يبحث فى جمع المعلومات ووسائل المعرفة بواسطة العقول الالكترونية . والواقع أن الدنيا لم تعد دنيانا التى عشنا فيها بالأمس البعيد والقريب ، ومظاهر الحضارة التى تواجهنا اليوم تختلف عن مظاهر الحضارة فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن . فالبحاث البيولوجية تتنبأ بأنه سيصبح فى الامكان التأثير على الجنين فى طور تكوينه وسيتمكن العلماء من مراقبة نمو حجم المخ ، ومن القدرة على توجيه بعض وظائفه . وأصبح من اليسير استبدال بعض أعضاء الجسم ، والتخلص من الضعيف منها وإحلال عضو قوى محله ، وكأنما أضحت أعضاء الانسان شبيهة بقطع الغيار فى السيارة . وزرع القلب ، وهو العضو الرئيسى فى الجسم ، أصبح من العمليات التى تتحدث عنها الصحف من حين لآخر . وتغزونا الاذاعة المسموعة والمرئية فى أنديتنا ومنازلنا وتنقل إلينا أخطر الأحداث وأغرب الصور ، القريب والبعيد ، وكشفت عن المجهول ، وأخذت تغذينا بسيل من المعارف والمعلومات ، وربطت العالم بعضه ببعض . وأضحى عالم القمر فى متناول أهل الارض ، ويخططون لاستغلاله والإفادة منه . ولهذا كله أثر فى تفكير الانسان وشعوره ، وفيه ما فيه من تعارض

مع بعض قيمه ومقدساته • والمسافة بين الأجيال اليوم أبعد مما كانت عليه، وقد يعز على بعض الآباء أن يفهموا أبناءهم •

نحن في احتصار أزاء ثورة ، وهي فيما يبدو أعنف من ثورات صناعية وتكنولوجية سابقة • فماذا أعددنا لها ؟ وكيف نواجهها ؟ يخيل إلينا أننا نرى حاجة ماسة إلى أن نقرأ أسرع مما نفعل ، وأن نستخدم حواسنا وعقولنا بطاقة أشد وأمضى ، وأن تتوافر لدينا مناعة نقاوم بها التوتر والقلق ، وأعصاب قوية تواجه الأحداث والمفاجآت ، وتستوعب الأضواء والدعائيات • وسير الاختراع سريع بحيث يعز على التفكير العادي متابعته ، وإنتاجه غزير يضطرنا إلى استساعة مبتكرات كثيرة متلاحقة ، واستيعاب الألفاظ الدالة عليها • نحن في حاجة ماسة إلى مرونة وخفة تمكننا من التكيف والتحول دون انقطاع •

وفي ضوء ما تقدم نستطيع أن نلاحظ أن الإجابة على السؤال الذي وضعناه دقيقة وعسيرة ، وأن المحاولات التي بذلت في سبيلها غير نهائية، وقد يكسب الإنسان مع تقدم العلم والتكنولوجيا خصائص لم تكن معروفة له من قبل • وأخص ما يميزه حتى الآن أنه لم يكن إنساناً إلا بما رزق من خيال مبدع وعقل خلاق ، فبخياله استحدث ما استحدثت من آيات الفن في الشعر والنثر ، والرسم والتصوير ، والمسرح والسينما • وب عقله استخدم الطبيعة ، واستخلص منها طاقات وقوى باهرة • أنه جسد وذات مفكرة ، وفي هذه الذات سره كله ، بل وجوده وحياته • وطمح الباحثون من قديم ، ولا يزالون يطمعون ، في كشف هذا السر وهيئات ! فإنهم لم يعرفوا إلا بعض مظاهره ، ولا تزال حقيقته خافية • وتستخدم هذه الذات المفكرة وسائل شتى ، ومن أخصها اللغة ، فهي التي كشفت عن باطن الإنسان نفسه ، وعبرت عما يجول بخاطره ، واحتفظت بتراث الإنسانية جمعاء من علم وفن وفلسفة •

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٤/٣٣٨٨

as we have pointed out earlier, is very obscure and puzzling, to say the least. And in fact, the Avicennian « nature », if left without further elaboration is such that it might even give the impression of being a metaphysical monster, existing somewhere and nowhere. It is, however, also true that precisely because of the problematic nature of this concept, and consequently of « universal », the theory put forward by Ibn Sînâ has acted through the history of Islamic thought as a spurring incentive to theories and countertheories. In the present paper, some of the important aspects of this history have been briefly discussed. It must be admitted that to do full justice to the main subject of this paper, an examination of « quiddity quâ non-conditioned » does not suffice ; the discussion must be extended to « quiddity quâ negatively conditioned ». But the limited space at our disposal does not allow us to deal with this latter aspect of the problem.

Toshihiko Izutsu

Thus the meaning of « congruity » is that whichever individual (of *a*, *b*, *c*, *d*, *e*...) we may choose to take up, if we consider it in its essential nakedness, stripped of all its accidents, we invariably find one and the same intelligible form. Ibn Sînâ explains it by his famous metaphor. Suppose there are in our presence many seals carrying the same engraving. We pick up any one of them, press it upon wax and make an impression on its surface. Once the first impression is thus made by the design carved on the seal, no alteration will occur to it, no matter how many other seals are in turn superimposed upon it. This because, Ibn Sînâ says, there is a perfect congruity between all the impressions left by the individual seals. Such is the basic structure of universals.

The second of the above-mentioned ideas, « participation » (*ishtirâk*) literally means common possession. That is, one and the same « form » is totally possessed by each one of the individuals in which it happens to be actualized. What is meant by this is that, when an intelligible form exists in the external, i.e. is embodied by a concretely existent thing, and is individualized by the individuation of that thing, the form invariably turns into that particular individual.

When the « form » of 'man', for example, becomes individualized by the individuation of Zayd, the « form » is Zayd himself, while the same « form », when individualized by the individuation of another man, say Hasan, is Hasan himself (57).

The Avicennian theory of « universal » which we have here outlined greatly influenced the subsequent development of Islamic philosophy in all its branches. This particular concept of « universal » provoked interesting discussions among Muslim philosophers. True, many felt that Ibn Sînâ had not made himself explicitly clear concerning a number of important problems directly connected with this concept. This feeling of insufficiency was particularly keen with regard to the concept of « nature », whose ontological status,

(57) Al-Lâhijî, *op. cit.*, p. 153.

represented in a particular mind is considered in relation to the concrete individual men who actually exist or who are imagined to be actually existing, all these individually different men come to appear identical with one another so much so that they are, despite their individual differences, regarded as one with regard to the intelligible form of 'man'. It is only in such a situation that the represented 'man' assumes the quality of being-universal.

Thus the represented « form » of 'man' is endowed with a double structure: it is both particular and universal at the same time. It is particular in its being a particular representation which is actualized in a particular mind. It is universal in relation to the external many.

Two ideas characterize the Avicennian concept of universality: One is the idea of « congruity » (*mutābaqah*), and the other is « participation » (*ishtirāk*).

The first of these two ideas, « congruity », is explained by Ibn Sīnā himself in the following way. It is a peculiar relation holding between an intelligible form (*X*) and individual things that exist in the external world (*a, b, c, d, e...*). Suppose that the mind has first directed its *intentio* to one of the individuals, for example *a*, and that, as a result, an intelligible form has been established in the mind in such a manner that any of the rest of the individuals, *b, c, d, e*, is no longer able to produce any new effect upon the mind in so far as that intelligible form is concerned. Suppose, further, that exactly the same situation obtains whether the first individual to which *intentio* is directed happens to be *b*, or *c*, or *d*.... In such a case, once an intelligible form has been created by the mind's first contact with any of the individuals, the remaining individuals become powerless to add anything new to that original form. This is due to the fact that when the intelligible form is imprinted in the mind by the first individual, all the accidental properties are thereby eliminated from the « nature ». And when such a situation is actualized, the single intelligible form is said to be « congruous » to the many.

sued, and part of which we have sketched in the preceding sections. It will be not be out of place, therefore, to reconsider the Avicennian conception of universality by way of giving a provisional conclusion to the present paper.

Ibn Sîna touches upon this problem in a number of places in his works. Here we shall take up the Part V, Chap. 1 of his *Metaphysics of Shifâ'* and try to analyze his idea.

The Avicennian definition of « universal » is quite a commonplace one. It runs : « it is that whose very representation does not preclude its being predicated of many ». Let us consider the case in which the word 'many' refers to many individual men that exist in the external world of these many individual men the term 'man' can equally be predicated. 'Man' here is a « universal ». Does this « universal » exist in itself in these individual men ? Ibn Sîna answers : No. It is inconceivable that one and the same universal, i.e. « being-man » (*èinsâniyah*), should exist in Zayd, 'Amr, and Hasan at one and the same time, being in each individual man surrounded by different individual properties.

Thus it is patent that « being-man » in itself and in its purity, that is, the pure « nature » (*tabî'ah*) of « man », does not exist in the external world *as a universal*. The « nature » itself does exist, but it exists in a very peculiar way, being neither universal nor particular. The property of being-universal is a property which « occurs » to the « nature » only when it is represented in the mind. The « occurrence » of universality itself is a purely mental event. Thus what is really universal is, for example, 'man' as reflected in the mirror of the mind ; it is the intellectual form of 'man'.

It is very important to note here, Ibn Sîna says, that 'man' as represented in the mind is universal not because it is in the mind. Quite the contrary. 'Man' in such a state, if considered purely as something actualized in the mind, is rather particular. For the expression 'something being in the mind' means that it is a particular (and unique) mode of being which is actualized in a particular mind. Such a mode of being cannot but be particular. When, however, 'man' as

loci. Nor is (II a 2) admissible because in that case what really exists would be nothing but the combined whole, and not X and Y each in its own right.

If we choose (II b), then it would become impossible for us to predicate the « nature » of the combined whole, because, in that case, the « nature » would only be applicable to one part of the combined whole.

From these observations Qutb Râzî concludes the non-existence of « natural universal » in the external world. What really exists *in concreto* is not « natural universal » or « nature » ; what really exists is that to which the word 'animal' applies, or — to use more Mediaeval-sounding expression — that to which occurs the 'animal' as a « natural universal ».

« Natural universal » in this view is something « mentally posited » (*i'tibrî*) ; it has no external existence. It is only the individuals that exist in the external world. The only point to note in this connection is that the individual things exist there in such a way that if they are observed by the intellect, the « natural universal » will become imprinted in the mind.

VII

THE PROBLEM OF UNIVERSALIA

The thesis of the external existence of « natural universal » is directly connected with one of the most problems of Mediaeval philosophy, namely, the problem of *universalia* in respect of their existence. It goes without saying that if one chooses to take the negative position and denies the external existence of « natural universal » — as Qutb Râzî does — the problem ceases to have any ontological significance.

The problem was first raised in Islam by Ibn Sînâ in a somewhat enigmatic way involving as it did the subtle problem of the ontological status of what he called « nature » (*tabî'ah*). Hence the interminable controversies which en-

then any one of the particulars would be exactly the same thing as any other particular. For every one of the particulars would, on this supposition, be the same « nature ». If (b) were true, then it would be impossible for us to predicate the « part » of the « whole » (which is a concretely existent particular). This because an « external part » of a thing always precedes in existence that thing so that the « part » would have a different existence from that of the whole (55). The absurdity of (c) does not need any explanation.

(2) If « natural universal » were externally existent, it must be the case either (1) that the external existent is purely the « nature » itself, or (II) it is the « nature » united with some other elements.

But (I) is impossible because in that case one and the same « nature » would be existent, at one and the same time, in many different places, qualified by various different properties, including those that are contradictory to each other. For example, 'animal' is actualized equally in Zayd, 'Amr, Hasan, etc... These men exist in different places and are qualified by different properties. Thus, if 'animal' were an « external part » of each of these men, we would have to admit that one and the same « nature » ('animal') exists at the same time both in the East and the West, that it is at the same time black and white, tall and short (56), etc...

But (II) is also impossible, because in that case the « nature » (X) and the other elements (Y) must exist either (II a) by one and the same existence, or (II b) by two different existences.

If (II a) were the case, that same existence would be found either (II a, 1) in X and Y separately, or (II a, 2) in the combined whole of X and Y.

But (II a, 1) is obviously impossible because it would mean that one and the same thing is found in two different

(55) One of the basic conditions of truthful predication is that the subject and predicate are one in existence while differing from each other in concept.

(56) Cf. al-Dasuqqî (cf. above Note 4), pp. 200-201.

intellectual intuition. The pure essence « quâ non-conditioned » once extracted in this way from the composite individual « quâ positively conditioned », the intellect naturally considers the former to have been existent from the very beginning in the latter. « Natural universal » is called a « part » of the individual in this sense.

Thus interpreted, however, the Avicennian thesis will no longer be a « part »-theory. Strictly speaking it will be identical with the thesis of the non-existence (*in concreto*) of « natural universal ». For in such a perspective, what is existent in the external world will not be « natural universal » but rather that to which occurs « natural universal » (*ma'rûd al-kullî al-tabî'î*). We shall now turn to the position of those who deny the external existence of « natural universal ».

As a representative of this negative position, we may mention Qutb al-Dîn al-Râzî. His case is the more remarkable because al-Urmawî (52) definitely asserts that « natural universal » has an external existence on the ground that it is a « part » of the externally existent individuals (53).

Qutb Râzî begins by stating that « natural universal » has no existence in the external world (*lâ wujûd la-hu fî al-khârij*), and that nothing exists in the external world except particulars. Then he goes on to prove this statement from two different viewpoints.

(1) If « natural universal » were externally existent, one of the following three alternatives must necessarily be the case: either (a) it is completely identical with the particulars, or (b) it is an « external part » (54) of each particular, or (c) it is something extraneous to the particulars. But all these three consequences are untenable. If (a) were true,

(52) It is to be remembered that Qutb Râzî emphatically maintains this negative view in his *Lawâmî' al-Asrâr* which is a commentary on Urmawî's *Matâli' al-Anwâr*. Cf. above, Note 2.

(53) *matâli' al-Anwâr*, op. cit., pp. 53-55. Qutb Râzî's criticism is found in pp. 55-56.

(54) We have already seen earlier that for Qutb Râzî the supposition of « natural universal » being a « rational part » of the individual things is out of question, because in his view a « rational part » of a concretely existent thing is not necessarily existent in the external world.

animal itself, and not simply the « rational part » of the *idea* of 'this particular animal'

Up to this point al-Lâhîjî has been trying to justify the Avicennian thesis as it is usually interpreted. According to the usual interpretation, the Avicennian thesis concludes the external existence of « natural universal » from its being a constituent « part » of every individual that exists in the external world.

But, al-Lâhîjî says, this may not be what was really intended by Ibn Sînâ. And al-Lâhîjî presents his own original interpretation of the Avicennian text (51). He admits that the actual wording of the Shaykh — *fa-l-hayawân alladhî huwa juz' min hayawân-mâ maujûd* « the 'animal' which is a 'part' of a particular animal existing *in concreto* » — is ambiguous. But, he says, it should not be taken as a form of inference which consists in asserting that since the individual animal externally exists, « natural universal » which is its constituent « part » must also have an external existence. What is really meant, according to al-Lâhîjî, is simply an indication that our mind is able to consider « quiddity » itself in the pure state of « quâ non-conditioned », although in the external world it is only found in the state of « quâ positively conditioned ». 'Whiteness', for example, is in the external world always the whiteness of something (i.e. it is always found in the state of « positively conditioned »). But this does not prevent the intellect from extracting the 'whiteness' itself from the given material and considering it as 'whiteness quâ whiteness'.

Thus, although Ibn Sînâ actually uses the word « part », what is really meant is neither a « rational part » nor an « external part ». He only wants to draw attention to the fact that the intellect possesses the ability to grasp, through an observation of an individual animal that exists *in concreto* (i.e. « animal quâ positively conditioned »), the pure essence of animality (i.e. « animal quâ non-conditioned ») by an

(51) Op. cit., p. 155.

mal' ». In other words, a « natural universal » as considered a « part » of an individual animal is no longer a « natural universal ».

Another representative of the negative attitude, Sharîf al-Jurjânî (49) approaches the problem from a different angle. In order to show that a « rational part » of something existant in the external world is not necessarily existent there, al-Jurjânî points out the fact that « blindness » for example is surely a « rational part » of *this* particular blind man who exists in the external world, but that this « rational part » is obviously not existent in the blind man. The same example is used by Qutb al-Dîn al-Râzî for exactly the same purpose (50). He says that to say that 'animal' (as « natural universal ») is a « rational part » of *this* particular animal does not prove at all the external existence of the « natural universal ». For « rational parts » do not necessarily exist *in concreto* despite the external existence of the individuals in which they are actualized. This fact is most clearly observable in the case of « negative attributes » (*sifât 'adamîyah*). « Blindness », he says, is no doubt a constituent « part » of *this* individual blind man, and *this* blind man surely exists. But the « blindness » which is his « part », being a « negative attribute » — i.e. an attribute indicating the non-existence of sight — cannot possibly exist in the external world.

Against this line of argument, al-Lâhijî points out that there is a fatal confusion here with regard to that of which such a « negative attribute » is a « rational part ». « Blindness » is certainly a « rational part », but it is not the « rational part » of *this* particular blind man himself. Rather it is the « rational part » of the representation (or idea) of *this* particular blind man. But the idea of being-this-particular-blind-man is but something accidental to *this* particular blind man himself. 'Animal' (as « natural universal ») stands in a totally different relation to *this* particular animal, for it is the « rational part » (i.e. the quiddity) of *this* particular

(49) Cf. above, Note 19.

(50) Sharh Matâli' al-Anwâr, op. cit., p. 55.

without its own « quiddity » being existent. It is in this sense that « natural universal » is said to exist in the external world as a « part » of the individual.

At this point al-Lâhîjî draws attention to an important distinction to be made between the *de facto* (Ar. *nafs -al-amr*) level of « quiddity » and the rational level. The thesis that « natural universal », that of 'animal' for example, exists as a « rational part » in the concretely existent individual animal should not be understood in reference to the *de facto* level. That is to say, it should not be taken to mean that at the *de facto* level, i.e. in the original state prior to any intellectual elaboration, an individual animal is a combination of 'animal' in its pure animality and individualizing accidents. What is found at this level is just an integral whole of an individual animal. But the intellect is able to exercise its analytic power upon the individual whole and extract therefore pure animality as an independent element. And looking back from this secondary state of intellectual analysis upon the pure animality thus extracted, the intellect recognizes it as a « rational part ».

According to al-Lâhîjî, those who deny the « part » theory — one of the outstanding representatives of this negative attitude is Qutb al-Dîn al-Shîrâzî — do so mostly because they identify « natural universal » with « quiddity quâ quiddity », e.g. « animal quâ animal » (*hayawân min hayth huwa huwa*), and then consider it exclusively in reference to the *de facto* level. In fact if we consider it in this way, « natural universal » will never be regarded as a « part » of the individuals, whether external or rational. Says Qutb Shirâzî (48): « It is a mistake to think, as many of the later philosophers do, that 'animal quâ animal' exists externally because it is a constituent 'part' of the individual animals that exist externally. For 'animal quâ animal' is nothing but 'animal' pure and simple, so much so that the moment one considers it in relation to a different concept like that of 'being-a-part', it transforms itself into something other than 'animal quâ ani-

(48) Op. cit., II, p. 42.

exist as an individual contained in the original composite individual. Let us designate the original composite individual e.g. an individual animal, *A*. As we have seen, *A* has the structure : 'animal + *x*', in which 'animal' will represent the « natural universal » now considered as a « part » of the 'animal + *x*', while *x* will represent any individualizing external accident. Let us call this 'animal' as a part of the 'animal + *x*', *B*. Now this *B* has just been recognized to be an individual having its own independent existence by itself. This would mean that *B* — in so far as it is a concretely existent individual — must have the same composite structure : 'animal (*C*) + *x*'. But then then this *C* would be again an individual having its own independent existence and being contained in *B*. And thus the series of *A*, *B*, *C*, *D*, *E*,... will have no end. In other words there would be an infinite number of individuals within the structure of each single animal, which is absurd.

Moreover, if the « natural universal » were an external « part », the former would not be able to be predicated of any of its own individual. For an external « part » which is different from the composite whole, cannot be predicated of the latter. The whole : 'animal + *x*' is not just 'animal'; it is something more than 'animal'. So on this supposition we would not be able to say of any individual animal (which is 'animal + *x*') that it is an animal.

From the above observation al-Lâhîjî concludes that what is meant by Ibn Sînâ by the word « part » must be « rational part » (*juz' 'aqlî*), or rational constituent of individual things. To say that something (*B*) is a « rational part » of something individual (*A*) existing in the external world is simply to say that *B* is a factor which the intellect extracts from *A*, through a rational analysis of the latter. Such a factor (*B*) which the intellect discovers by analysis in the concretely existent individual (*A*), must be existent by the very same existence by which *A* itself exists. This is much more clearly the case when *B* happens to be the « quiddity » of *A*. And since « quiddity » means « that by which something (*A*) is what it (*A*) is », it is absolutely impossible for *A* to exist

pure and simple. But the same « quiddity » — for example, that of 'animal' — as existing in the external world or as represented in the mind as general or as particular, etc., is not the « quiddity » pure and simple ; it is the « quiddity »-*and-something* (shay') — 'animal and something', i.e. 'animal' as accompanied by a specifying determination. It is 'animal + x'.

It will be evident that, if the 'animal + x' is existent externally, 'animal' itself must necessarily exist in the external world. It should be noted that the 'animal + x' is not pure 'animal' alone, but it is also true that 'animal' can be considered alone taken out of the combination. This is legitimate because 'animal — itself plus something else still remains 'animal' — itself. And from this point of view, its being '+ x' is but an accidental factor attached to the « nature » of 'animal'.

Thus the 'animal' — itself considered as a « part » of the 'animal + x' exists in each one of the concrete individual animals. And yet it is not just each of the individual animals existing in the external world. The pure 'animal' must be said to exist in itself in each single individual 'animal'.

But what does Ibn Sînâ mean when he says that the pure 'animal'-itself exists as a « part » (jusz') of the 'animal + x' ? Here starts the controversial point. Let us follow 'Abd al-Razzâq al-Lâhîjî again in elucidating the nature of the difficulty in which we are involved (47).

What is meant by the word « part », al-Lâhîjî begins by pointing out, cannot possibly be « external part » (*juz' khâ-rijî*), i.e. a concrete, physical part of a concretely existent individual. For if that were the case, the « natural universal » would have to be thought to exist by its own existence independently of the existence of that individual. Since, however, whatever exists concretely in the external world cannot but be individual and particular, that « part » which, on this supposition, has an independent external existence by itself must

(47) Op. cit., pp. 154-155.

it is a similitude or model, it has no external reality. If it had, it would itself be a « quiddity ».

Many of the foremost philosophers in Islam (beginning with al-Tûsî, al-Kâtibî, etc.) take the position that « natural universal » exists in the external world. And most of those who take this position do so on the ground that « natural universal » exists externally because it is an essential part (*juz'*) of the individuals of whose external existence there can be no doubt. The gist of their argument may be given in the following way.

This particular individual (e.g. an individual 'man', Hasan or Bakr) really exists in the external world. It is an empirical fact. But the « natural universal » (e.g. of 'man') is evidently a constituent part of the individual. It is impossible that an integral part of an externally existent thing should not exist externally. So « natural universal » has an external existence (46).

This thesis which we might designate as the « part » — theory of the existence of « natural universal » can be traced back to Ibn Sînâ. But the very concept of « part » (*juz'*) has been found by many to be highly problematic. We shall start by examining the Avicennian position.

Restated in terms of the threefold division of the modes of « quiddity » which we have explained in the preceding section, the « part- »-theory of Ibn Sînâ will run as follows. « Quiddity quâ positively conditioned » (i.e. the « individual ») exists without any doubt in the external world. But « quiddity quâ non-conditioned » (i.e. « natural universal ») is an integral part of the « quiddity quâ positively conditioned ». Therefore, since the latter definitely exists externally, the former, too, must necessarily exist externally.

Here is how Ibn Sînâ himself formulates this thesis. « Quiddity quâ itself » is nothing but itself. Thus 'animal quâ animal' is nothing but 'animal'. 'Man quâ man' is 'man'

(46) Cf. 'Allâmah Hillî : *Kashf al-Murâd*, op. cit., p. 60 ; *Sharh Hikmat al-Ayn*, op. cit., p. 31.

intellect and undergoes a radical transformation, does it become «natural universal».

The denial of the external existence of «natural universal» here presented by al-Lâhîjî finds its most outstanding exponent in Qutb al-Dîn al-Shîrâzî (d. 1311) who in his opus magnum, *Durrah al-Tâj* (45 strongly defends this thesis.

It will be obvious that Qutb al-Dîn al-Shîrâzî understands the word «universal» (*kullî*) in its literal or ordinary sense, taking «natural universal» to mean «nature (*tabî'ah*) actually qualified by being-universal».

Regarding this «universality» (*kullîyah*) of «natural universal» thus understood, Qutb Shîrâzî presents an original idea. The term «universal» is generally said to mean «being applicable (*mutâbiq*) to many». There is unanimous agreement on this understanding. The term is sometimes used in the sense of something being not determined by any one of the possible qualities such as being-one and being-many, being-general and being particular, etc... All this is right but, he says, these characteristics are far from exhausting the nature of universality. In fact such an explanation leaves untouched the most important feature of «universals». Something being universal comes in reality from its being a «similitude» (*mithâl*), or «model». The word «similitude» or «model» here is to be taken in the sense of a «cognitive model» (*mithâl-i ʿidrâkî*), that is, a representing form or cognitive pattern through which an actually existent thing (or things), is recognized to be such-and-such a thing. That is why a «universal» is applicable to many. It should be noted that for *A* to be a «model» of *B*, it is not necessary that *A* should represent *B* in all its aspects. It is enough that *A* represents *B* in one single aspect of the latter.

Thus, according to Qutb Shîrâzî, the universality of «natural universal» comes from its being a model for cognition and its being (as a result) applicable to many. And since

(45) *Durrah al-Tâj*, II, p. 41, III, pp. 12-13. The *Durrah* is a remarkable work entirely written in Persian, covering the whole field of Islamic philosophy.

it is not «natural universal» itself that exists in the external world; that what does exist externally is its external source, namely, the «quâ non-conditioned» (= «nature»). But to say that «quâ non-conditioned» exists in the external world is nothing other than saying the individuals exist (43).

No wonder al-Taftâzânî is generally thought to be a representative of the thesis that «natural universal» does not exist in the external world (*'adam wujud al-kullî al-tabî'î fî al-khârij*). The matter, however, is not so simple. For, as al-Khabîsî observes, (44) what is meant by al-Taftâzânî is not that «natural universal» does not exist externally in any sense whatsoever, but that it does not exist in the external world by itself, independently. «Natural universal» being an essential «part» of each individual thing, if the individual things exist in the external world, «natural universal» must also necessarily exist there through their very existence.

Now to come back to al-Lâhîjî's exposition that has been interrupted.

(2) The representative view of those who altogether deny the external existence of «natural universal» is as follows. «Natural universal» is nothing but a concept. Here, be it remarked, «natural universal» is identified with «nature». Whichever name one may use, it is not something that exists in the external world. The intellectual representation, or «rational form», to which the quality of being-universal occurs — that and that alone is «natural universal». What is existent in the external world is not «natural universal»; rather it is that to which being-«natural universal» occurs. And this object of occurrence of being-«natural universal» are the individuals each of which exists with its own concrete reality (*huwiyah*). Whatever is endowed with a concrete reality and is actualized in the external world can under no circumstance be universal. Only when it is taken into the

(43) Sharh al-Maqâsid (cf. above, Note 11), p. 100.

(44) 'Abd Allâh b. Fadl Allâh al-Khabîsî (17th century) : al-Tadhhib (Sharh 'alâ Tadhhib al-Mantiq li-al-Taftâzânî), Cairo, 1936, pp. 189-199.

cally its «rational form» (*sûrah 'aqlîyah*). To put it in another way, it is the «rational form» that is capable of being-universal. The «natural universal» is of course to be distinguished from its represented form, for the former is the source of the latter while the latter is but a mental reflection of it. The real source of the «rational form» is the «nature» as it exists in the external world.

This explanation of the «universality» of «natural universal» by al-Khû'f goes back historically to the well-known thesis upheld by al-Taftâzânî in the 14th century. But the original thesis of al-Taftâzânî differs from al-Khû'f's presentation in an important point. As we have noticed, al-Khû'f considers «natural universal» and «nature» synonymous with one another. That is why he holds that «natural universal» cannot be the real «object of occurrence of being-universal». Al-Taftâzânî, on the contrary, clearly distinguishes «natural universal» from «quiddity quâ non-conditioned». But this latter, in his interpretation, is identical with what is designated as «nature» (*tabî'ah*) by those (41) who make a distinction between «natural universal» and «nature». Thus the opposition of «natural universal» and «quâ non-conditioned» in al-Taftâzânî exactly coincides with the opposition of «natural universal» and «nature» in the system of others. (42)

According to al-Taftâzânî, the «quâ non-conditioned» («nature») should not be immediately identified with «natural universal». The «quâ non-conditioned» becomes «natural universal» only when one expressly relates it to the attribute of being-universal and considers it as something susceptible to assume that quality. The «quâ non-conditioned» in itself is not at all intrinsically related to being-universal; it allows of being considered unrelated to this quality quite as much as it can be considered related to it.

As regards the external existence of «natural universal» as understood in this way, al-Taftâzânî holds that in reality

(41) Cf. above, section 1.

(42) Be it remarked in passing that al-Taftâzânî does not distinguish between *maqsamî* and *qismî*.

trary, has always been a controversial question in Islamic philosophy ever since Ibn Sînâ raised it in his *Metaphysics*. The problem is of particular importance because of grave bearings it has upon various aspects of philosophy. Besides, the very nature of «natural universal» appears in a different light depending upon whether one admits or denies its existence in the extra-mental world.

Let us first examine briefly both positions, positive and negative, on this problem. Our exposition will follow a very neat presentation of the underlying ideas and their consequences by 'Abd al-Razzâq al-Lâhijî in his *Shawâriq al-Ilhâm*. (39)

(1) The representative view of those who consider «natural universal» to be existent in *concreto* may be summerized as follows. «Natural universal» which exists externally is no other than «nature» (*tabî'ah*), i.e. «quiddity quâ non-conditioned». (40)

But if it exists in the external world, it cannot be universal (*kullî*). For whatever exists in the external world is a particular, an individual. Why then is «natural universal» called «universal»? It is simply because the «nature» that exists externally is what *can* be qualified by being-universal. It is universal *in potentia*. In its state of external existence it is not universal, but it is in such a state that it is ready to be qualified by being-universal the moment it is taken into the intellect.

Such an idea has an important bearing on our understanding of what is referred to by the term «natural universal». For we will have to admit that the real «object of occurrence of being-universal» (*ma'rûd li-al-kullîyah bi-al-dhât*), i.e. that to which the qualification of being-universal occurs in the mind, is not «natural universal» itself or «nature» itself, but rather its representation, mental image — or more techni-

(39) Cf. above, Note 14, p. 153.

(40) As we have seen in the preceding section, «quâ non-conditioned in this context is either *maqsamî* or *qismî* according to different positions taken with regard to the problem of «quâ non-conditioned».

The gist of al-Khurâsânî's thesis may be stated in the following way. Those who identify «natural universal» with the *qismî* take the latter in the sense of «quiddity» as determined by unboundedness (*irsâl*) and pervasion (*sarayân*). But evidently, he says, «quiddity» taken in such a sense is not «non-conditioned»; it is «positively conditioned».

Against this interpretation, al-Khû'î points out that it is based on a fatal misunderstanding of what is meant by «all-pervading quiddity» (*mâhîyah sâriyah*). Al-Khurâsânî takes this latter expression to mean «quiddity» having pervasion (*sarayân*) as its determination (*qayd*). But, al-Khû'î goes on to say, al-Khurâsânî here fails to notice a very important point; namely, that the *sarayân* in the «all pervading quiddity» is a quality that is actualized in «quiddity» itself from the very beginning. Such a quality should not be confused with any of the qualities which occur to «quiddity» from outside thus turning it into «quiddity quâ positively conditioned». A «quiddity» as determined by a quality which is actualized in the very interior of the quiddity» is not at all a «quiddity quâ positively conditioned». It is still «non-conditioned». The *sarayân* refers to the fact that such a quality which is actualized from the very beginning in the «quiddity» itself runs through (*yasrî*) all the individuals without exception, by no matter how many different external accidents the «quiddity» may happen to be qualified. Thus a command at this level: «Set free a slave (*raqabah*)!», for example, will mean «Set free any one of the slaves (*any raqabah*)!» (38)

VI

THE EXTERNAL EXISTENCE OF NATURAL UNIVERSAL

«Natural universal» has a mental existence; i.e., it exists in the mind. There is fairly general agreement on this point. The *external* existence of «natural universal», on the con-

(38) Op. cit., pp. 526-527.

As such it must be something wide enough to contain in itself all these three divisions. But the second of the three divisions, «quâ negatively conditioned» is nothing but «quiddity» as a purely abstract concept (the abstract concept of 'man' for example); it is — to use a technical term that has been earlier introduced — a «rational universal» (*kullî 'aqlî*). It cannot therefore be predicated of any concretely existent individual. We cannot say: «Hasan is man (as an abstract concept). And the *maqsamî* which contains within itself such a division of «quiddity» as one of its own possible states cannot evidently be «natural universal». For «natural universal» is understood to be the «nature» (*tabî'ah*) which pervades all the concretely existent individuals and is consequently capable of being predicated of all of them.

The only possible way, al-Khû'f adds (36), to identify the *maqsamî* with «natural universal» and to consider «quâ negatively conditioned» (*bi-shart lâ*) as one of its legitimate division is for us to adopt Platonism, considering «quâ negatively conditioned» as an individually existent reality in the sense of a Platonic Idea. For, since the «quâ negatively conditioned» understood as a Platonic Idea would not be an abstract concept, but a real existent, there will be room for considering «natural universal» as something comprising both «quâ non-conditioned» and «quâ negatively conditioned». But, al-Khû'f says, such a position is untenable, because «quâ negatively conditioned» cannot but be an abstract concept.

Those who follow al-Sabzawârî in maintaining that the *maqsamî*, not the *qismî*, is «natural universal», tend to think that the *qismî* is nothing other than «rational universal» and that it cannot therefore be predicated directly of the concretely existent individual things. In this connection al-Khû'f singles out the view of al-Khurâsânî (the noted author of the *Kifâyat al-Usûl*) (37) as a remarkable example of a total misconception of the matter.

(36) Ibid., p. 525.

(37) Cf. above, Note 33.

of each one of these three divisions. Each mirror reflects the original form most faithfully, but of course each in its own peculiar way. To put it in another way, each of the three divisions represents the same original form, i.e. *maq-samî* «quiddity»; each of them is the *maqsamî* «quiddity».

It is on the basis of such an interpretation of *maqsamî qismî* relation that those who are opposed to al-Sabzawârî take their stand. As we saw at the outset al-Sabzawârî was famous for strongly maintaining that natural universal is quiddity at the stage of the *maqsamî* kind of «quâ non-conditioned». His opponents, who are in fact very many in number, categorically assert that this is impossible. Here follows the gist of their argument as presented by al-N'îni — al-Khû'î (35).

It should be noted first of all that the *qismî* kind of «quâ non-conditioned» represents «quiddity» as something remaining eternally itself in no matter how many concrete forms it may appear. It is therefore equally predicable of all the individuals of the «quiddity» no matter how different they may be in respect of individual features. Hasan is a 'man' just as Bakr is a 'man' there being no difference between them from this particular point of view. That is to say, the «quiddity» of 'man' quâ non-conditioned (*qismî*) runs through all individual men without itself being altered by any of their phenomenal differences. But such exactly is «natural universal». In brief, «natural universal» is the «quiddity quâ *qismî* non-conditioned».

The «quiddity quâ *maqsamî* non-conditioned», on the other hand, is the very source from which are obtained the three divisions: «quâ *qismî* non-conditioned», «quâ negatively conditioned».

(34) The preceding exposition of the difference between *maqsamî* and *qismî* has been taken from *Fawâ'id al-Usûl, Taqrîrât Muhammad Husayn al-Nâ'îni*, compiled by Muhammad 'Alî al-Kâzimî al-Khurâsânî, vol. I, Tehran 1368 A.H., pp. 359-360.

(35) *Ibid.*, pp. 362, 524-525.

of « quâ non-conditioned ». Their understanding of the latter is naturally different from that of a Sabzawârî. They understand it in the sense of « quiddity » remaining intact through all its possible forms, i.e. « quiddity » remaining intact through all its possible forms, i.e. « quiddity » which is kept essentially unaffected, by no matter how many different properties and accidents it may actually be determined. The determinations only affect the phenomenal surface of the « quiddity », which does not lose itself in any of the accidental forms.

When, for instance, the «quiddity» of 'slave' (*raqabah*) is determined by such accidents as belief, disbelief, knowledge, ignorance, etc., it appears in so many different accidental forms. But through all the forms, the 'slave' remains 'slave'. A believing slave is as much a slave as a disbelieving slave. In a black slave exactly the same slave-ness is actualized as in a white slave. The «quiddity» of 'slave' remains without any increase or decrease. «Quiddity» viewed as being in such a state is the «non-conditioned» which stands opposed to the «negatively conditioned» and «positively conditioned». And of course it cannot but be the *qismî* kind of «non-conditioned».

«Quiddity» in such a state is often called *mâhiyah mutlaqah mursalah* or «indeterminate (*mutlaqah*), unbound (*mursalah*) quiddity». The term «unbound» refers to the idea that the «quiddity» is free, being not tied to any particular property, and therefore pervading all the possible phenomenal forms the «quiddity» can take on. «Quiddity» of such a nature is considered to be flowing (*sârî*) through all the individual things, existing at every stage of the realization of the «quiddity», and yet being kept in its original purity and simplicity.

The *maqsamî* kind of «quâ non-conditioned», on the contrary, is the very source of the three divisions: the *qismî* «quâ non-conditioned», «negatively conditioned», and «positively conditioned». It is the very «self» of «quiddity» considered as the original form which is reflected in the mirror

going to discuss the problem, in what follows, on the basis of this realist, so to speak, interpretation of the *maqṣamî*.

An initial clue to the solution of this problem (31) would seem to be found in the above-quoted passage from al-Tûsî, in which the Master, after having declared that « quiddity quâ non-conditioned » is to be identified with « natural universal », goes on to maintain that « it exists in the external world (*mawjûd fî al-khârij*). From this one may conclude that the « quâ non-conditioned » of which al-Tûsî is talking here is *maqṣamî*, and not *qismî*, because whatever exists in the external world is determined by some concrete qualification, so that the *qismî* which is strictly conditioned by the negative condition of not-being-determined-by-anything can not find its place in the external world. The *maqṣamî*, on the contrary, is in the state of an absolute flexibility, being in itself totally indeterminate as to whether it is one or many, existent or non-existent ; and precisely because of this indetermination — i.e. because it is not tied down to any one definite qualification — is it in a position to assume any one of the qualifications. Thus the « quiddity » at the *maqṣamî* stage can and does exist in the external world, no matter how densely it may actually be surrounded by and buried in all kinds of concrete properties.

The view that « natural universal » which exists in the external world cannot but be « quiddity » at the *maqṣamî* stage has a noted exponent in the 19th century philosopher Hâdî al-Sabzawârî (32). In the field of jurisprudence he was followed by an outstanding thinker : Hasan b. Muhammad Bâqîd al-Khurâsânî (19th century) (33).

A far greater number of thinkers hold, however, that « natural universal » is to be identified with the *qismî* kind

(31) In truth, it is not a clue to the solution of the problem ; rather it has proved a source of great theoretical confusion among the latter philosophers.

(32) On Sabzawârî's general philosophic position see my *The concept and Reality of Existence*, Tokyo, 1971, Chap. IV.

(33) He is the author of the very famous *Kifâyah al-Uṣûl* which is regarded by many as the most perfect systematic exposition of Islâmic jurisprudence.

to saying that the « quiddity » at this stage is in such a state of freedom that it is ready to assume any of those special qualifications. Thus the basic structure that is observable in « quiddity in this state pervades, and maintains itself in, all the concretely existent individuals of the same « quiddity ». As a result, any of the possible properties can be freely predicated of the « quiddity » at this stage : e.g. 'Man is capable of laughing'.

Finally in (c), the external factor happens to be the consciousness that the « quiddity » is being actually determined by some of the possible accidents. It goes without saying that the basic characteristics that are observable in « quiddity » in this state are found actualizer only in those individuals of the « quiddity », that are qualified by the special accident in question.

NATURAL UNIVERSAL AND QUIDDITY

..QUA NON-CONDITIONED

As we have explained on an earlier occasion, « natural universal » (*kullā tabî'i*) is a « quiddity » which, once represented in the mind, is susceptible to assume the qualification of being-universal. It is in itself not yet a universal, but it is something ready at any moment to become universal.

Our problem now is : Which of the above-mentioned various stages of « quiddity » is the « natural universal » ? We have seen in the preceding section how an al-Khû'f identifies the latter with « quiddity » in the state of absolute indetermination before it diversifies itself into *lâ bi-shart*, *bi-shart lâ*, *bi-shart shay'*. But the majority of the philosophers are unanimous in maintaining that « natural universal » is to be identified with *lâ bi-shart*. The question then is whether it is the *maqsamî* (« main ») or the *qismî* (« divisional ») kind of *lâ bi-shart*. Needless to say that this question is meaningful only for those who recognize the *maqsamî* kind of « non-conditioned » as a particular, independent « mode of quiddity » side by side with the *qismî* kind. Therefore we are

with absolutely no determination. It is a stage at which there is no consciousness even of our viewing the « quiddity » in its own self. It will be evident that this stage corresponds to the fourth degree of purification as we established earlier. It is noteworthy that al-Khû'f identifies « quiddity » at this stage with « natural universal ». This, however, is not a view shared by many other thinkers.

The second (2) is the stage at which our sight is focused exclusively on the « essence » (*dhât*) of « quiddity », including all the « essentials » (*dhâtîyât*) which go to constitute the « essence ». No factor external to the « essence » itself is within the view. Thus, at this stage all the essence, and the « essentials » can be predicated of the quiddity ». E.g., 'Man is man', 'Man is an animal', 'Man is rational', 'Man is a rational animal'. Obviously this stage corresponds to what we discussed above as the third degree of purification.

The third (3) is not an independent « mode of quiddity ». Its presence serves only to indicate that external factors have now begun to come into our view. This stage appears concretely in three different forms : (a), (b), and (c).

In (a) we observe a conspicuous factor exterior to the « essence ». And that external factor is nothing other than the removal of all external elements. At this stage our mind is conscious of the existence of the external accidents that could qualify the « quiddity ». But they are consciously kept away from the latter so that it maintains an artificial, so to speak, purity. Here only secondary intelligibles can be predicated of « quiddity ». E.g. 'Animal is a genus', 'Man is a species', 'Rational is a differentia', 'Capable-of-walking is a general accident of man', etc...

In (b) too attention is not being directed exclusively toward the « quiddity » in its absolute purity, but the « quiddity » is being considered in relation to an external factor. And that external factor in this case is the consciousness that none of the special properties which may qualify the « quiddity » in the world of concrete existence is not contained in the « quiddity » as a constituent element of it. This is tantamount

ways or a three different stages — which we have decided to call in this paper the « modes of quiddity ».

Thus the phrase « the main quâ non-conditioned » (*lâ bi-shart maqsamî*), in this interpretation, does not designate an absolutely pure state of « quiddity » in which it is completely indifferent with regard to all the accidents it may assume ; the phrase is not a reference to an objective aspect of the structure of « quiddity », namely, the *tabla-rasa* state of « quiddity », itself. Its reference is to the total indifference or indetermination of our mind with regard to the three possible ways in which it can consider « quiddity » : « non-conditioned », « negatively conditioned » and « positively conditioned ». What is called the « divisional quâ non-conditioned », on the contrary, refers to a certain objective relation in which « quiddity » stands to its accidents.

As an example of systematization based on the above-understanding of the *maqsamî* and *qismî*, let us here briefly mention al-Khû'f's position on the problem (30). He recognizes three principal stages, the third of which consists of three divisions.

- (1) « Indeterminate quiddity » (*mâhîyah muhmalah*).
- (2) « Quiddity quâ quiddity » (*mâhîyah min hayth hiya hiya*).
- (3) « Quiddity quâ non-conditioned (main) » (*lâ bi-shart maqsamî*).
 - (a) « quâ negatively conditioned » (*bi-shart lâ*).
 - (b) « quâ non-conditioned (divisional) » (*lâ bi-shart qismî*).
 - (c) « quâ positively conditioned » (*bi-shart shay'*).

The first (1) represents the highest and ultimate degree of indetermination. Here « quiddity » is being contemplated

(30) Abû al-Qâsim al-Khû'f (a contemporary authority on Shi'ite jurisprudence) : *Ajwad al-Taqrîrât fi al-Usûl*, vol. I, Qum, no date, pp. 523-524, Note .1

(3) «Quiddity quâ non-conditioned (divisional)».

(4) «Quiddity quâ negatively conditioned».

(5) «Quiddity quâ positively conditioned».

The first stands above and beyond the dimension of thinking in which the «modes of quiddity» make their appearance. At this stage a «quiddity» — e.g. 'man' — is purely and simply contemplated ; there is absolutely no other idea ; there is not even the consciousness of its being a «quiddity». It is not a «mode of quiddity». It is «quiddity» itself. It is, therefore, the remaining four stages (2), (3), (4), (5), that are to be recognized as the «modes of quiddity».

It is to be noted in this connection that some of the contemporary representatives of Shi'ite jurisprudence (28) are of the opinion that such a conception of the «main» — «divisional» (i.e. *lâ bi-shart maqsamî* and *qismî*) is itself mistaken, and that from this initial mistake a number of unnecessary complications have come into being. It is wrong, they argue, to put these two kinds of «quâ non-conditioned» on a par and consider them as two «modes of quiddity». According to al-Burûjirdî, the mistake lies precisely in the fact that the *maqsamî* is here considered a «mode of quiddity» and as such put side by side with the *qismî*, so that we have two different «modes of quiddity» standing opposed to one another. In reality, however, the *maqsamî* is not at all a «mode of quiddity». It is not to be considered, al-Burûjirdî says, as some broad and general «mode of quiddity» which is susceptible of dividing itself into three particular «modes of quiddity». What is really divided into these three is not «quiddity» itself, but rather the way of looking (*lihâz*) at «quiddity». The *maqsamî* is a pseudo-entity established on a confusion between a thing and a possible way of considering that thing. The pseudo-entity indicates nothing more nor less than that we can consider «quiddity» in three different

(28) For instance, al-Burûjirdî, Abû al-Qâsim al-Khû'i, Muhammad Husayn al-Irfahânî, etc.

(29) Op. cit., p. 333.

non-conditioned » to be the « natural universal » or the « divisional quâ non-conditioned ».

To this much-debated question we shall come back presently. But before doing so we must first discuss the problem: Is « quiddiy quâ quiddity » really the same as « quiddity quâ non-conditioned (main) » ? Is *mâhîyah min hayth hiya hiya* whose structure we have already clarified, exactly the same as *mâhîyah lâ bi-shart maqsamâ* ? To this question we can answer briefly by saying that the two are *de facto* one and the same thing, but that there is also a very subtle difference between them. The difference consists in the fact that the « quâ quiddity » (*min hayth hiya hiya*) is « quiddity » as contemplated in itself, in its absolute purity, while the « main quâ non-conditioned » (*lâ bi-shart maqsamâ*) contains a reference to the idea of the « relations to others » into which the « quiddiy » can enter. The reference is an entirely negative one, but it is nevertheless there.

Otherwise expressed, the « main quâ non-conditioned » represents « quiddity » in the purest conceivable in terms of the « modes (*i'tibârât*) of quiddity ». That is to say, the « quâ quiddity » which in itself is absolutely nothing but itself and which therefore is not « quâ non-conditioned », appears as « quâ non-conditioned » as soon as one looks at it from the particular viewpoint of the « modes of quiddity ». But, then, of course one immediately notices that the « main quâ non-conditioned » stands above all *i'tibârât*, and that it is absolutely pure of determination, even of the determination of not-being-determined. Thus the « quâ non-conditioned » is the absolute purity of « quiddity » itself which has been arrived at through this rational elaboration. The « quâ quiddity », on the contrary, represents the same absolute purity of « quiddity » before it is subjected to any such intellectual contrivance.

The above is the standard understanding of the « modes of quiddity », according to which there are basically five stages to be distinguished in any « quiddity ».

(1) « Quiddity quâ quiddity ».

(2) « Quiddity quâ non-conditioned (main) ».

The «*main* quâ non-conditioned» is nothing other than «quiddity» itself which is totally indeterminate, so indeterminate indeed that it stands above even the negative determination of not-being-determined. A «quiddity» at this stage is being contemplated just as it is in its purity so much so that the contemplating mind has not even the consciousness of the «quiddity's» being indeterminate. This may be compared to an absolute freedom in the sense that one is not even conscious of one's being free.

The «*divisional* quâ non-conditioned» will then be comparable to freedom of which one is conscious. It refers to a state of «quiddity» in which one is conscious of its being «non-conditioned». «Being non-conditioned» is functioning here as a positive determination of the «quiddity». The «quiddity», in other words, is not determined by any determination, except that it is determined by the very determination of not-being-determined-by-anything. It is in reference to this special structure of the «divisional quâ non-conditioned» that al-Burûjirdî (26), a 20th century authority on Islamic jurisprudence, remarks that it is «a nature (*tabî'ah*) as observed with a (positive) non-observation of anything (other than itself) with it». (*Al-tabî'ah al-malhûz ma'a-hâ 'adam lihâz shay' ma'a-hâ*). According to this understanding, the «main quâ non-conditioned» will necessarily be «a nature as observed in itself» or «nature» pure and simple (27).

Incidentally this formulation by al-Burûjirdî treats «quiddity» quâ non-conditioned» as identical with «nature», i.e. «natural universal». There is, however, a divergence of opinion as to which of the two kinds of «non-conditioned», the main or the divisional, is the «natural universal». There is, moreover, a divergence of opinion as to whether al-Tûsf himself in the above-quoted passages considers the «main quâ

(26) Yusayn al-Burûjirdî : *Nihâyat al-Usul*, compiled by Husayn 'Ali al-Najafâbâdî, Qum, 1375, A.H., p. 332 .

(27) As we shall see presently, however, al-Burûjirdî is one of those who do not recognize the distinction itself between *maqsamî* and *qismî* as they are ordinarily understood.

«quâ quiddity»? Or is there any difference between the two?

There are some who take the position that they are the same, among whom we find 'Allamah Hillî who was no other than one of the most outstanding direct disciples of al-Tûsî. «Quiddity quâ quiddity», he says, (24) «is quiddity as conditioned neither by being qualified by any of its accidents nor by being independent of any of them». He explains this statement through a concrete example saying that 'animal' quâ itself is neither conditioned by «being-rational», nor is it conditioned by not-being-rational». And he adds that 'animal' viewed in this way constitutes an integral part of 'man', and that this is what is called 'natural animal' (*hayawân tabî'î*), i.e. 'animal' as a «natural universal» (*kullî tabî'î*). Thus, according to al-Hillî, «quiddity quâ quiddity» = «quiddity quâ non-conditioned» = «natural universal». But this is far from being an interpretation shared by all the authorities.

Later philosophers propose to divide the very concept of *lâ-bi-shart* or «quâ non-conditioned» into two different kinds and make a subtle distinction between them: (1) *lâ bi-shart maqsamî* (25) or «main quâ non-conditioned» and *lâ bi-shart qismî* or «main divisional quâ non-conditioned».

- | | |
|---------------------|--------------------------------|
| | (1) quâ non-conditioned |
| quâ non-conditioned | (divisional) |
| (the main) | (2) quâ negatively conditioned |
| | (3) quâ positively conditioned |

Thus, according to this view, we have «quâ non-conditioned» appearing in two different dimension. The «quâ negatively conditioned» and «quâ positively conditioned» is the divisional, not the main one.

(24) Op. cit., (cf. above Note 22), p. 31.

(25) Maqsam means the source of divisions, the main body which is divided into a number of segments, each of which is called *qism* or «division». In the light of this meaning, *lâ bi-shart maqsamî* means the *lâ bi-shart* which itself is divided into (a) *lâ bi-shart (qismî)*, (b) *bi-shart lâ*, and (c) *bi-shart shay'*.

Then he states that it exists in the external world — another puzzling question. Finally he affirms that it is an integral part of the concretely existent individuals. What does he mean ? — again a big question. Thus the short passage consisting of four steps, so to speak, bristles with difficulties at each of these four steps.

There is one basic point, however, about which all thinkers are in agreement with each other. The point concerns the way in which the expression «quiddity *quâ* non-conditioned» is to be understood in a general sense. It means «quiddity» viewed in a total indetermination, with regard to all the accidents it may assume. In other words, «quiddity *quâ* non-conditioned» refers to a particular state in which «quiddity» is considered neither as being qualified nor as being not-qualified by any of its possible accidents ; «quiddity» in the state of an absolute indifference to being or not-being accompanied by any qualifications. What is meant by this will be clarified if we compare the «*quâ* non-conditioned» with «*quâ* negatively conditioned (*bi-shart lâ*)» and *quâ* positively conditioned by being-something (*bi-shart shay'*).

The «*quâ* conditioned by being-something» refers to a state in which «quiddity» is viewed as being actually determined by this or that accident. The «*quâ* negatively conditioned» refers to «quiddity» in a negative state of transcendence, i.e. the state in which it is considered as subsisting by itself, quite apart from all its possible accidents. Unlike in the case of «*quâ* quiddity» which we discussed in the last section, the accidents are here clearly present in the consciousness, but they are consciously excluded from the «quiddity», as being elements that are *other* than the latter. In contrast to these two modes, the «*quâ* non-conditioned» refers to «quiddity» viewed as something totally indeterminate, that is, as being in the state of perfect freedom and flexibility with regard to its accidents ; it may possibly be qualified by them ; it may possibly be not qualified by any of them.

The question now is : Is «quiddity *quâ* non-conditioned» thus understood the same as the above-discussed «quiddity

dity quâ negatively conditioned (*bi-shart lâ*) », is also called *mâhîyah mujarradah* or «abstract quiddity». The third, quiddity quâ conditioned by being-something (*bi-shart shay'*) » or «quâ positively conditioned», is known as *mâhîyah makhlûtah* or «mixed quiddity». These names should not mislead us into thinking that there are three different kinds or types of «quiddity». What is indicated by them is simply that every «quiddity» allows of being considered in three different ways with regard to three different relations it can stand to its accidents.

For the main purpose of the present paper, the most important of these three modes of quiddity is the first, namely, «indeterminate quiddity» or «quiddity» in the state of indetermination. As a first step in analyzing the nature of this particular mode, let us give here a classical passage from Nasîr al-Dîn al-Tûsî's *Tajrîd al-I'tiqâd* :

Wa-(al-mâhîyah) qad tûkhadh lâ bi-shart shay'.
Wa-huwa kullû tabî'î, mawjûd fî al-khârîj, wa-huwa juz'
min al-ashkhâs.

(«Quiddity is sometimes considered quâ non-conditioned by being-something. It is a natural universal, existing in the external world, external and is an element of individual things).

This passage, short and simple as it is, has proved in the course of the history of Islamic philosophy pregnant with problems. It has been subjected to heated discussions by the successive generations of leading thinkers posterior to al-Tûsî, and the discussions have led to the rise of an interminable series of problems. We may begin by noticing that al-Tûsî here establishes «non-conditioned-ness» (*lâ-bi-shartîyah*) as one of the modes of «quiddity». Is «quiddity» at the stage of «non-conditioned-ness» the same as «quiddity quâ quiddity» which we have been discussing? However it may be, he immediately identifies the «non-conditioned quiddity» as «natural universal» — another big question.

concept of 'man' quâ 'man'. The concept of «quiddity» is a «secondary intelligible» (*ma'qûl thâni* or a «meta-quiddity»), while the plain «quiddity» of 'man' is a «primary intelligible» (*ma'qûl awwal*). The term «quiddity quâ quiddity» refers to things of this latter kind. 'Man' is here simply 'being-man', before the idea occurs to the mind that it is a «quiddity».

IV

THREE PRINCIPAL MODES OF QUIDDITY

As has been made clear in the preceding section, «quiddity» at the stage of itself, i.e. at the stage of «quâ quiddity» is being contemplated in its absolute purity. It is a pure consciousness of «quiddity», upon which no shadow is cast by anything *other* than the «quiddity» itself. But no sooner is the equilibrium and stability of this pure contemplation even slightly disturbed than the consciousness is assailed by all kinds of '*other*' elements that crowd into it and attach themselves to the core of the «quiddity». Then the «quiddity» is either existent or non-existent, one or many, abstract or concrete, etc... It is at this point that the problem of the above-mentioned *i'tibârât* of «quiddity» which we shall translate the «modes of quiddity» arises. The problem concerns the consideration of «quiddity» in its relation to all possible attributes by which it may be qualified either within our consciousness or in the external world.

The «modes» that are generally recognized as such are three :

- (1) *mâhîyah lâ bi-shart*.
- (2) *mâhîyah bi-shart lâ*.
- (3) *mâhîyah bi-shart shay'*.

The first which may be translated as «quiddity» quâ non-conditioned (*lâ bi-shart*)» is also often called *mâhîyah mutlaqah* or «indeterminate quiddity». The second, «quid-

According to al-Jurjanî, (21) we are driven into this apparently insolvable difficulty simply because the problem itself has been put in a wrong way. 'The difficulty, he says, arises mainly from the fact that those who are engaged in discussing this problem usually discuss it in terms of the theory or the so-called «various ways of looking at quiddity» (*i'tibârât al-mâhiyah*). They tend to consider the problem as part of the problem of *i'tibârât* of «quiddity», ignoring thereby that «quiddity quâ quiddity» is in reality a problem that arises at a stage previous to that at which the *i'tibârât* becomes a problem. The word *i'tibâr* — of which *i'tibârât* is the plural — means a particular approach, a subjective mode of viewing a thing corresponding to a particular aspect of the thing. In the present context the *i'tibârât* means the various possible ways in which we could consider a «quiddity» with regard to its accidents. The theory of the *i'tibârât al-mâhiyah* assigns to itself the task of determining in how many different ways a «quiddity» can be related to its own qualifications. But, after all, the accidents and qualifications are things exterior to, and other than, the «quiddity» itself. As long as «quiddity» remains contemplated in its original purity, previous to any intellectual manipulation, it does not make sense even to talk about «other elements» being excluded or included. For in this intuition there is possibly no place for the consciousness of «other».

«Quiddity» in such a state of absolute purity and transcendence is described by 'Allâmah Hillî in the following way (22). «Quiddity» in its absolute purity, i.e. «quiddity quâ quiddity», is in reality not even «quiddity». 'Man', for example, or 'man-ness', is nothing more nor less than 'man'. From the viewpoint of this stage, even to say that 'man-ness is a quiddity' is to impose upon the «quiddity quâ quiddity» of 'man' a particular *i'tibâr*. This added *i'tibâr* naturally takes the «quiddity» out of its purity. There is a clear distinction between the concept of «quiddity» and the

(21) Op. cit., *ibid.*

(22) *Sharh Hikmah al-'Ayn*, Tehran, pp. 30-31. On 'Allâmah Hillî see above, Note 15.

we stop at the third stage of purification or go further to the fourth stage. And it necessarily affects our view of the whole structure of «quiddity».

At the fourth stage of purification, even the «essentials» are eliminated. It must be conceded that theoretically speaking the process of purification does not reach its ultimate limit until we go to that extent. But in a certain sense going to that extent is going too far. For what is intended primarily by the purification of a «quiddity» is for us to obtain a *Wesensschau* in which we might intuit the «quiddity» in question as stripped of all its «accidents» (*awârid*). Our intention is to observe the structure of the «quiddity» in a dimension in which it stands free from its own qualifications. According to the commonly accepted understanding, however, an «accident» is «whatever is not within the essential boundaries of a quiddity» (20). That is to say, an «accident» is that which is neither the «quiddity» itself nor anything subsisting within the «quiddity». But evidently the «essentials» are found within the boundaries of «quiddity». As such they can never be eliminated. If, in spite of that, they are eliminated, the «quiddity» itself will be eliminated.

Against this argument, again, those who insist on going to the fourth degree point out the following fact. In order that something might be attributed to a «quiddity» — even when that something happens to be an «essential» of the «quiddity», as is the case when we say for instance: 'Man is an animal', 'Man is rational' or 'Man is a rational animal' — the «quiddity» must necessarily undergo an analytic manipulation by the reason. The «quiddity» then will no longer remain in its pristine purity. For it stands patent that such an intellectual operation itself is not contained within the boundaries of the «quiddity». The very act of analysis, even if it is conducted on those elements that are found within its essential boundaries, is sure to destruct the original purity of the «quiddity».

(20) Cf. al-Qûshjî ('Alâ' al-Dîn Ahmad b. Ahmad, d. 1474) : *Sharh Tajrid al-Tûsî*, Lith., Tehran, 1274, A.H., p. 84.

Exception might be taken against this way of thinking by those who consider the above-mentioned third stage of purification as the ultimate one; they might argue that, since 'animal' is an «essential» and an inner constituent element of 'man' and is as such contained in the concept of 'man' from the very beginning, making this element explicit does not harm in any way the absolute purity of 'man'.

Against this criticism those who would go to the fourth degree of purification have their ready answers. Hâshim al-Husaynî al-Tahrânî, (18) to mention a contemporary thinker, argues as follows. There is a definite difference between 'animal' being implicitly contained in 'man' and our taking cognizance of 'animal' as a constituent factor of man in an explicit way. Certainly 'animal', as the opponent says, is contained from the beginning in 'man'. But the state is comparable to sugar which has been dissolved in water and which has thereby lost its identity in sweet water. In the same way 'animal' has completely lost itself in 'man'; it is invisible quâ 'animal'. Analyzing 'man' and taking out of it the element of 'animal' is like taking out through chemical analysis sugar from the sweet water into which it has completely been dissolved.

Thus according to this view, the pure *Wesensschau* of «quiddity» is actualized only when we have put even the «interior elements» (*umûr dâkhilah*) between brackets. For, as Sharîf al-Jurjânî (1340 — 1413) says, «even an interior elements of a quiddity is not the quiddity itself as long as it is (explicitly) viewed as an interior element» (19). For those who take such a position with regard to this problem, the ultimate degree of purification is reached by our eliminating even the «essentials» as something impure from our intuition of «quiddity». This may be designated as the fourth stage of purification.

It will be obvious that the very conception of «quiddity quâ quiddity» becomes different in accordance with whether

(18) *Tawdîh al-Murâd*, Tehran, 1381 A.H., pp. 128-129.

(19) *Sharh al-Mawâqif* III, Cairo, 1907, pp. 20-22.

peculiar structure formed by the constituent elements. It is not the case that we have in the region of the «quiddity quâ quiddity» of 'man' three separate factors : 'man', 'animal' and 'rational'. As the above diagram shows, the region is wholly the region of 'man', except that 'man' is found to consist of 'animal' and 'rational' if we analyze the region into its essence-forming factors.

In the view of many philosophers this third stage is the extreme limit of the process of purification beyond which one cannot go. Al-Taftâzânî is one of them. He says that «quiddity» is intuited at this stage in its ultimate purity and nakedness (17).

This view, however, is not shared by many other thinkers, for whom the third stage of purification that has just been described represents only the pre-final stage of «quiddity quâ quiddity», not the ultimate one. Their argument may be summarily presented in the following way.

The «essentials» are admittedly all interior factors which go to constitute a «quiddity» from within. They are nevertheless to be distinguished from the «quiddity» itself. The «quiddity» of 'man', as it is intuited in its absolute purity by *Wesensschau*, is 'man' pure and simple. Even the «essentials» like 'animal' and 'rational' must be judged to be exterior to the «quiddity» of 'man' in this sense.

This fact will spring to the eye if we place 'man' and 'animal' side by side. In order that we might be able to say: 'Man is an animal', we must stop intuiting 'man' in its absolute purity and impose upon it a special mental elaboration. We must, to wit, analyze 'man' into its semantic components and translate it into 'rational animal', and then reconsider 'man' as a semantic or conceptual complex containing 'animal' within itself. But to consider 'man' in such a way is no longer a pure intuition of 'man'. The vision is impure because of a rational analytic work involved.

(17) Ibid.

quâ quiddity». However, the process of purification has not yet been completed. Quite the contrary. Although the «accidents» of this kind do belong in the region of «quiddity qua quiddity», they represent only the lowest of all the stages of this region.

Certainly, these «accidents» are the very requirements of quiddity» itself. In that sense they may rightly be regarded to be within the region of «quiddity qua quiddity». But they are obviously in the periphery, close to the outer area. Strictly speaking they are rather external factors. They are after all «accidents». We may designate this stage as the second stage of purification. Our *Wesensschau* must go a step further toward a more thoroughgoing purification.

At the next stage of purification we step into the real interior world of «quiddity», where there is no remaining external factor. What is found here is nothing but the «quiddity» itself (e.g. the pure concept of 'man-ness' and its inner constituent elements (e.g. 'animal' and 'rational')).

Thus we are left with only two things :

- (1) «Quiddity» itself (*nafs al-mâhîyah*).
- (2) The inner constituent elements of the «quiddity».

constituent	quiddity	constituent
or	itself	or
essential	(e.g. 'man')	essential
(e.g. 'animal')		(e.g. 'rational')

Each one of the inner constituent elements is technically called a «constituent» (*muqawwim*, pl. *muqawwimât*) or «essential» (*dhâtî*, pl. *dhâtîyât*). It is to be noted that, although we have here theoretically distinguished between (1) and (2), in reality the «quiddity» itself is nothing but a

« bracketing », by which all the qualifications go on being removed from the « quiddity » one after another until we finally take hold of its very core in its absolute purity.

For the purpose of catching a glimpse of the structure of this process, let us start from the dimension of empirical experience in which « quiddity » is naturally found qualified by all kinds of properties, physical as well as rational. 'Man', for example, is in this dimension tall or short, rich or poor, etc. ; he walks, eats, sleeps, writes, etc. All these and other similar phenomena are properties which come to determine 'man', once the « quiddity » is actualized in the external reality. No matter how many they may be, and no matter how important they may be for the empirical existence of 'man', they do not affect the core of the « quiddity » ; they do not constitute the essence of 'man'.

For our purpose, these must be first put between brackets. The elimination of the « accidents » of this kind from the « quiddity » of 'man' represents the first stage of purification.

Even after the elimination of these external properties, however, there still remain other accidents surrounding the core of the « quiddity ». They are those properties which, as soon as a « quiddity » is posited (even if it is not actualized in the external world), make themselves apparent and become necessarily attached to it. They are *lawâzim* or « inseparable properties » of « quiddity ». For example, the property of being-an-even-number for the « quiddity » of 4. This property is one of the essential requirements of the number 4. In other words, it is one of the attributes which the number 4 assumes at the stage of « quiddity quâ quiddity ». This is why we can legitimately say : « Four quâ four is even » (or « not odd »). Four is in itself an even number ; it is in itself not-odd.

All this would clearly seem to indicate that with this class of properties we are already in the region of « quiddity

(16) Al-arba'ah min hayth hiya hiya jawj, or al-arba'ah min hayth hiya hiya laysat bi-fard. Cf. Taftâzânî, op. cit., p. 97.

This statement as it stands will look almost tautological, and, in any case, too simple to be problematic. As we set out to follow closely all its implications, however, we soon find ourselves faced with formidable problems. Let us start by assuming that the above-statement refers to the structure of a concept — that of 'man' for example — considered in its utmost purity. At this stage, 'man' is 'man', absolutely nothing else. Here everything, without a single exception, is excluded from the concept of 'man'. But what is most important to observe is, as al-Lâhijî (d. 1640) points out (14), that this exclusion of all other things from 'man' is to be taken as a purely objective state of affairs. Everything other than 'man' is *de facto* excluded therefrom. The exclusion here in question is not a matter of representation. For at the stage of ultimate purity, 'man' has no connection whatsoever with any such notions as everything-other-than-itself or maintaining-a-negative-relation-to-other-things. These and similar notions are precisely «things other than itself» which are supposed to have been excluded from 'man'. If the notion of all-other-things-being-excluded-from-it is taken cognizance of, and if the pure concept of 'man' is consciously put in a negative relation to that notion, then we shall no longer have «quiddity quâ quiddity»; the «quiddity» in such a state will be «quiddity as negatively conditioned» (*mâhîyah bi-shart lâ*) (15).

The question now arises: How can we, as a matter of factual experience, attain to a pure consciousness of «quiddity quâ quiddity»? It is by no means an easy task to push ahead the process of purification to such an extent that we reach the ultimate stage at which a «quiddity» is found stripped of all possible qualifications and determinations, even the very determination of its being absolutely pure. It is ultimately a matter of intuition somewhat in the vein of the Husserlian *Wesensschau*. Like the latter, the process of purification will consist of a series of successive *epokhé* or

(14) Shawâriq al-Ilhâm, vol. I, Tehran, 1860, p. 150.

(15) The concept of «quiddity as negatively conditioned» will be fully elucidated later on.

same whether the 'man' (*insân*) that happens to exist in the world be one or many. As al-Taftâzânî (Sa'd al-Dîn, 1322-1389) remarks, (11) 'man' is 'man' whether he is laughing or not-laughing, that is to say, even when he is qualified by two attributes which are contradictory to each other.

This state of affairs is compared by al-Hillî (1250-1325) (12) to «matter» (*hayûlâ*) which remains the same no matter how many different «forms» it may assume. Wood remains wood, for example, whether it appears in the form of a table or in that of a chair. In a similar way, a «quiddity» appears in various modes of being in accordance with different attributes it receives from outside. Putting the last statement in a more philosophic form, we may say that, as a «quiddity» accepts different determinations, the range of its applicability, i.e. the individuals to which it can be applied, changes accordingly (13). A «quiddity» qualified by being-many is applicable to a range of denotata which is totally different from the denotative range covered by the same «quiddity» qualified by being-one. And yet the «quiddity» itself remains always the same.

It is from the observation of this simple fact that a metaphysical concept was obtained, which has played an exceedingly important role throughout the history of Islamic philosophy; namely, the concept of «quiddity quâ quiddity» (*mâhîyah min hayth hiya hiya*). The concept goes back to Ibn Sînâ.

The expression : *min hayth hiya hiya* («quâ», or more literally, «in so far as it is it») means «as considered in the dimension of its own self». And the first statement we encounter in this domain is : «Quiddity quâ quiddity is nothing but itself» (Tûsî).

(11) Sharh al-Maqâsid (Commentary on his own work in theology : al-Maqâsid fî 'Ilm al-Kalâm) Istanbul, 1305 A.H., p. 97.

(12) Kashf al-Murâd fî Sharh Tajrîd al-I'tiqâd, Qum, no date, p. 59. Hasan b. Yûsuf al-Hillî, commonly known as 'Allâmah Hillî, was one of the most outstanding disciples of Nasr al-Dîn al-Tûsî.

(13) Taftâzânî, *op. cit.*, p. 97.

stands opposed to «quiddity». It is natural that it should have no «quiddity».

«Quiddity» in the second sense refers to the inner reality of a thing and not to its conceptual what-is-it-ness. Whatever exists has a «quiddity» in this sense. It goes without saying that in this context God does have one, for He is the most real of all real things; He has reality, He is Reality. Existence also has a «quiddity» in this second sense, for it is the very act of existing and nothing can be more real than the act of existing. Such things as *'anqâ* («phoenix») and the like, having no reality in the external world, naturally lack «quiddity» in this sense.

The above brief explanation of the distinction between the two technical meanings of the word *mâhîyah* has been given so that no confusion might creep into our discussion of our problems. It must be borne in mind that the *mâhîyah* or «quiddity» which is going to be discussed in the remaining pages is *mahîyah* taken in its first sense. The term will refer consistently and exclusively to the conceptual reality of a thing, i.e. the intelligible core of a thing which the latter discloses once it is conceived in the mind, one of its classical examples being the concept of 'rational animal' as the *mâhîyah* of 'man'.

III

THE INTUITION OF PURE QUIDDITY

A «quiddity» once represented in the mind, we can start looking at it from various points of view and ascribe to it many an attribute. To the «quiddity» of 'man', for example, we may ascribe such attributes as being-one, being-many, being-existent, being-nonexistent, being-universal, being-particular, etc., etc.. But the «quiddity» itself remains aloof, as it were, from all these qualifications and subsists in the mind quite independently of them. This is why the «quiddity» of 'man' — or 'man-ness' (*insânîyah*) — remains always the

In order that we might properly analyze its conceptual structure and thus be able to understand the real nature of the problems it has raised in Islamic metaphysics, it is necessary that we should consider it in the wider framework of the fundamental problems concerning the structure of «quiddity». This is what we are going to do in the following sections.

II

THE MEANING OF THE TERM «QUIDDITY»

(MAHIYAH)

The word *māhīyah* as a technical term is understood in Islamic philosophy in two different senses: (1) what is known as «*māhīyah* in the special sense», and (2) «*māhīyah* in the general sense». The first is usually explained as «that which is given in answer to the question: What is it?». The second is defined as «that by which a thing is what it is». In truth, both can very well be defined as «that by which a thing is what it is» (*mā bi-hi al-shay' huwa huwa*), with this difference, however, that the first (1) concerns the thing at the level of conceptualizations, while the second (2) concerns the thing at the level of its real, external existence.

«Quiddity» in the first sense is an intelligible entity, or pure concept. Anything whatsoever — as long as it does exist in the mind with a more or less definite conceptual structure — has a «quiddity» of this kind. It does not matter whether or not it corresponds to something existing in the external world. 'Anqā (a mythical bird, «phoenix») has a «quiddity» in this sense. So does 'adam («non-existence»), for «non-existence» or «nothingness» has a conceptual structure.

Those having no conceptual structure on the contrary, have no «quiddity» in this sense — God, for example, or «existence». Thus it is meaningless in this respect to ask: What is God? Likewise with 'existence'; for the word 'existence', whatever philosophic meaning one may attach to it,

being such that its very representation does not preclude the possibility of many individuals participating therein. 'Animal' subsists quite independently of such a notion (9).

(3) «Rational universal» (*kullî 'aqlî*). This is a composite of (1) and (2), that is to say, 'man' or 'animal', for instance, actually regarded as «universal». In the preceding case (2), the notion of being-universal is considered as a property which is susceptible of occurring in the mind to a «quiddity» like 'man' or 'animal'. In the «rational universal», on the contrary, being-universal is taken as an integral part of the «quiddity».

Thus when we analyze the proposition : *al-hayawân kullî* (or «animal is a universal»), we find there four factors involved, which must be clearly distinguished from one another (10) :

- (1) The pure concept of «universal».
- (2) The «nature» (*tabî'ah*) of 'animal' quâ «nature».
- (3) 'Animal' as considered in such a state that the property of being-universal is ready to occur to it as soon as it ('animal') is represented in the mind. This is 'animal' as a «natural universal».
- (4) The composite of 'animal' and «universal», which is no other than the abstract concept of 'animal' as considered to be actually capable of being applied to many individual animals.

Of the three modes of «universal» that have just been explained (1, 3, 4), that which has proved most problematic in the course of the history of Islamic philosophy is «natural universal». The foregoing has already clarified that a «natural universal» is nothing but a «quiddity» (*mâhiyah*) — e.g. 'man', 'animal', etc. — in so far as it is viewed as something susceptible to obtain in the intellect the qualification of being-universal though it is not yet actually universal.

(9) Op. cit., (cf. above, Note 4), p. 196.

(10) Qutb al-Dîn al-Râzî, op. cit., p. 54.

respect in which we can consider the concept of 'man' as being capable to be applied to an infinite number of individuals. 'Man' considered in this particular light is 'man' as a « natural universal». In other words, 'man' as determined by the particular property of «not precluding the possibility of a common participation (ishtirāk) » is the man as a «natural universal» (4).

Says Qutb al-Dīn al-Rāzī: (5) Thus 'animal' taken in itself is not a «natural universal». (In order to turn it into a «natural universal») there must needs be a specification, namely, that of «occurrence» ('urūd) (6). The «natural universal» in this case is 'animal' not as a pure «nature», but as something which, when conceived by the intellect, proves susceptible of being predicated of many individual (animals).

There are, however, many leading philosophers in Islam, who do not make any such distinction. Thus al-Tūsī (Nasīr al-Dīn 1201-1277), the greatest master in the school of Ibn Sīnā, completely identifies *tabī'ah* with *kullī' tabī'ī*. The same is true of his famous contemporary Dabīrān al-Kātibī al-Qazwīnī (d. 1276) in his *Shamsīyah* (7). Nor does al-Urmawī (Sīrāj al-Dīn Muhammed b. Abī Bakr, d. 1283) distinguish the one from the other in his *Matālī' al-Anwār* (8).

Al-Dasūqī points out that ignoring the distinction is simply due to carelessness on the part of these authorities, for, he says, being qualified by the property of universality is evidently something accidental ('aradī) and not essential (dhātī). Being-Universal is not a constituent element of the concept of 'animal', for example. 'Animal' means «an organic body capable of sense perception and of moving by will». The semantic structure of this concept itself does not contain as an essential factor the notion of being-universal, i.e. its

(4) Al-Dasūqī (Muhammad b. Ahmad b. 'Arafah, born 1814) : al-Tajrid al-shāfi 'ala Tahdhīb al-Mantiq al-Kāfi, Cairo, 1932, pp. 194-195.

(5) Op. cit., p. 54.

(6) i.e. the «occurrence» of the idea of its being-universal to the concept of 'animal', once the latter has been established in the mind.

(7) Al-Risālah al-Shamsīyah fī al-Qawā'id al-Mantiqīyah which is one of the most widely read textbooks of logic in Islam.

(8) Cf. above, Note (2).

men existing in the external world one after another. It is just this application or attribution (*nisbah*) that is meant by «universal». As for the intelligible form of 'man', it is a *mâhîyah* or «quiddity», having in itself nothing to do with such an attribution (3).

On the basis of the observation of this fact, Islamic philosophy distinguishes between three fundamental modes of «universal».

(1) «Logical universal» (*kullî mantiqî*). The concept itself which is indicated by the word «universal». The concept in question is: «That whose very representation does not preclude the possibility of its being applied to many (i.e. more than one) denotata». Whether the denotata to which it is applied be 'men', 'animals' or others, is totally irrelevant to the concept as a «logical universal».

(2) «Natural universal» (*kullî tabîî*): the «quiddity» to which the concept of «being-universal» can occur in the mind. The reference is to the concept of 'man' or 'animal', for instance, as considered susceptible to be qualified by the «universal» understood in the sense of (1).

As is obvious, the concept of «natural universal» thus understood directly goes back to the Avicennian concept of «nature» (*tabî'ah*), with this difference, however, — at least according to some of the leading thinkers — that by the Avicennian *tabî'ah* is meant a pure «quiddity» (*mâhîyah*), like 'man' or 'animal', taken in itself and by itself without any external determination, while «natural universal» refers to the same «quiddity» ('man' or 'animal') in so far as it is considered being ready to receive the qualification of being-'universal'.

'Man' (as a «nature») is 'man', nothing else. It is neither universal nor particular in the sense that universality or particularity does not constitute part of the semantic structure of 'man'. If 'man' (as a nature») were in itself universal, for instance, there could be no particular, i.e. individual, man in the world. It is also true, however, that there is a

(3) Ibid., p. 53.

ises on jurisprudence — we find «nature» being discussed as a problem of universals, or more precisely, as the problems of what is called «natural universal» (*kuliî tabîî*). The present paper purports to elucidate this particular concept as it has been elaborated by some of the leading Muslim philosophers in the later phase of the history of Islamic philosophy.

As a convenient starting-point for our exposition of the problem, we may take what Qutb al-Dîn al-Râzi (d. 1364) remarks in his *Lawâmi' al-Asrâr* (2) about the very concepts of «universal» and its relation with «quiddity». He argues as follows :

when we hear the word *insân* 'man', for example, we immediately understand its meaning. In the meaning thus understood there is no indication contained as to whether 'man' is universal or particular. Otherwise expressed, 'man' is 'man', constituting by itself one meaning, while «universal is universal», constituting a totally different meaning. There is no essential, intrinsic relationship between the two. So if we represent the meaning of 'man' and represent at the same time the meaning of «universal» so that we might have in our minds the concept of 'man as a universal', we are in reality mentally combining two independent concepts together just in the same way as when we represent the complex meaning of 'white clothes'. For 'clothes' is one meaning ; 'white' is another ; we can represent the two separately. In representing the meaning of 'white', we do not have to reflect upon whether the thing which is white is 'man', 'paper', or 'clothes'. Just in the same manner, it is not at all necessary for us to represent 'man' or 'animal' in order to represent the meaning of «universal» ; nor is it necessary for us to consider, in representing the meaning of 'man', whether it is «universal» or «particular».

The fact is that the intelligible form of 'man' once established in the mind, it can go on being applied to individual

(2) *Lawâmi' al-Asrâr* is one of the most important commentaries upon *Matâli' al-Anwâr fî al-Hikmah wa-al-Mantiq* by al-Urmawî. The book is generally known as *Sharh Matâli' al-Anwâr*. I use the Istanbul edition (1303 A.H.).

THE PROBLEM OF QUIDDITY AND NATURAL
UNIVERSAL IN ISLAMIC METAPHYSICS

by

Toshihiko Izutsu

I

NATURE AND NATURAL UNIVERSAL

Islamic philosophy has inherited from Ibn Sînâ (Avicenna) a number of important basic concepts. It has therewith inherited from him a still greater number of problems which the Shaykh himself merely suggested concerning these concepts without trying to solve them, or which, although he did dwell upon them — or, shall we say, precisely because he dwelt upon them — incited the Muslim philosophers who came after him toward more and more elaborate discussions and speculations.

«Nature» (*tabî'ah*) in fact is one of those Avicennian concepts which came to be taken as moot problems and seriously discussed as such by the majority of the first-rate philosophers in the East (as well as in the Latin west), so much so that in Islam the repercussions of the old controversies about it are still being felt in our own days, particularly among the Shi'ite theoreticians of jurisprudence (1).

In the philosophic writings of the post-Mongol periods — and this still remains true of the contemporary Shi'ite treat-

(1) Especially in two important sections concerning language and meaning, namely (1) the section dealing with the problem of *Mutlaq* and *muqayyad*, and (2) the section concerned with *mabda'* and *mushtaqq*.

L'analyse précédente qui s'est voulue minutieuse, mais qui a délibérément écarté toute référence à d'autres documents que le texte lui-même, aura peut-être permis de saisir avec plus de clarté et de précision certains traits de la société arabo-musulmane de Bagdad au début du III^e/IX^e siècle et ce qu'était, théoriquement, la culture de cette société. Des schémas sont ainsi donnés, qu'il serait intéressant de confronter avec les données d'autres textes à tendance sociologique. On parviendrait ainsi à avoir un tableau de plus en plus complet de la société en question, et les productions littéraires ou philosophiques de l'époque s'en trouveraient mieux situées et mieux comprises.

Michel Allard

Plus précisément, en reprenant toutes les vertus opposées à ces vices que les théologiens attribuent aux *Kuttâb*, le portrait moral de l'homme idéal se dessine ainsi : il doit posséder une intelligence attentive et subtile qui lui permettra d'obtenir un vrai savoir, et il doit pratiquer l'humilité, le détachement et la franchise. Fort de cette science et de cette vertu, il atteindra alors la véritable grandeur et la noblesse authentique, celles qui sont faites de dons naturels affinés par la culture. Cet homme fera partie de l'élite que le peuple aura toutes les raisons de révéler et d'admirer parce qu'il participera réellement à la majesté et à la noblesse de la classe dirigeante.

Mais, pour regrouper tous ces traits qui touchent aussi bien au savoir (*'ilm*) qu'à la religion, qui concernent la vie rationnelle comme la vie morale, et qui, se concrétisent en un rang social et en une culture, n'y a-t-il pas, dans le texte même un centre de perspective, qui permettrait une synthèse ? Si l'on reprend la première phrase du paragraphe qui, à travers des reproches adressés au peuple, attaque indirectement les *Kuttâb*, on la trouve toute entière orientée vers une proposition qui en constitue le somme : « C'en est au point que le *Kâtib* est, chez eux, passé en proverbe : c'est à lui que reviendrait la perspicacité en matière de culture (*adab*) ». Il semble bien, d'après la construction même de la phrase (*hatta innahum*), que l'auteur du texte ait vu dans ce jugement du peuple le comble de l'erreur due à son ignorance et à sa sottise.

A l'inverse, l'homme modèle sera donc d'abord celui qui a acquis cette « perspicacité en matière d'*adab* ». Et peut-être est-il permis, à partir de là, de préciser quelque peu le contenu de cet *adab*. Rassemblant en lui les traits positifs qui sont opposés des reproches adressés par le texte, l'*adab* serait alors une synthèse de certaines vertus comme l'énergie, la franchise, le détachement, l'humilité, le sérieux et le calme ; d'une certaine conception intellectualiste de la religion ; d'une conception musulmane du rôle et de l'importance de la raison, en particulier de la raison critique ; et enfin d'une vue particulière de la société et de sa hiérarchie.

texte est donc un témoin de la position privilégiée qu'avaient réussi à acquérir les *Kuttâb*, dans la société de Bagdad au début du III^e/IX^e siècle, mais il témoigne aussi de la contestation que suscite une telle situation.

Pour l'histoire de la pensée de l'époque, ces résultats sont importants. En effet ce groupe des *Kut.âb*, aisés, privilégiés, cultivés à leur manière, va sans doute être, à côté du public lettré traditionnel — celui auquel les auteurs s'adressaient jusque-là — un autre public, avide lui aussi de lire et d'étendre ses connaissances. Peut-être certaines œuvres de l'époque leur furent-elles de préférence adressées ; et peut-être certains traits de telle ou telle œuvre s'expliquent-ils mieux si l'on prend en considération les goûts des *Kuttâb* ?

Mais le texte que nous analysons ne nous renseigne pas seulement sur la société telle qu'elle est. Puisqu'il est en même temps une critique de cette société, c'est qu'il fait appel à des normes sur lesquelles il fonde cette critique. Il est possible, en effet, en faisant usage de ce que Roland Barthes appelle « l'imagination du contre-texte » de dégager les traits qui caractérisent la véritable élite, et en particulier quelques-uns des aspects de leur culture l'*ādab* authentique.

Tout d'abord, à travers les reproches faits par les théologiens au peuple et aux *Kuttâb*, se dessine, en contre-point, le portrait du modèle de l'homme arabo-musulman. Cet homme est celui qui, gardant son esprit critique, juge ce qui doit être accepté et ce qui doit être rejeté dans les divers héritages transmis par tradition : sur ce plan, il garde sa personnalité arabo-musulmane, et use de sa raison dont les normes sont celles de la culture arabo-musulmane (6). Cet homme est aussi celui qui par nature (par race arabe ?) fait partie de la véritable élite, celle dont le cœur reste ouvert sur les idées et les idéaux élevés.

(6) Le terme *taqlîd*, employé dans son sens péjoratif d'imitation servile, n'est pas ici spécifié par un objet précis, il s'agit seulement, en général, de l'imitation, par le peuple, de la culture des *Kuttâb*. Le terme revient cependant une autre fois dans la même *Risâla* (p. 204), et cette fois le contexte est plus précis : il s'agit de *taqlîd fi al-zandaqa*, c'est-à-dire de l'imitation d'une religion et d'une culture étrangères, principalement celles des Iraniens.

certain nombre de *Kuttâb* sont indirectement pris à parti, et chacun d'eux est nommé avec les défauts qui le caractérisent. Par opposition aux jugements portés sur ces mêmes *Kuttâb* par le peuple, le jugement des théologiens à leur égard est défavorable. D'abord, leur prétendue science, faite de sottise et de faiblesse d'esprit, est en réalité de l'ignorance. De même, les vertus dont ils se parent sont des défauts que l'on peut aisément nommer : avidité, frivolité, orgueil, apathie et manque de loyauté. Enfin la noblesse que le peuple leur attribue, et dont sans doute ils se targuent, n'est que grossièreté et bassesse d'une condition misérable.

A partir de cette analyse, il est assez aisé de se représenter les trois groupes antagonistes dans leur situation sociale. En face d'un peuple manifestement peu cultivé et donc très influençable, deux groupes s'affrontent en une rivalité qui semble à son apogée : le texte témoigne de la volonté de l'un des groupes d'utiliser tous les arguments, y compris l'injure personnelle, pour évincer l'autre groupe. On peut en conclure qu'au début du III^e/IX^e siècle, une hiérarchie sociale qui est déjà assez fortement établie est violemment contestée. Quelle est cette hiérarchie ? Au sommet, il y a, bien sûr, le calife et tous ceux qui font partie de sa famille ou de sa cour, puis immédiatement en dessous, il y a les *Kuttâb* ; et si les théologiens ont une place dans l'échelle sociale, elle ne peut être qu'inférieure à la leur ; puis enfin il y a le peuple. C'est en effet seulement si l'on admet l'existence d'une telle hiérarchie sociale que la véhémence du texte est compréhensible. Devant une telle situation, les théologiens protestent et, sans le dire, réclament que soit rétablie à leur profit une hiérarchie qui tienne compte des véritables mérites. Pour eux, ce sont évidemment les théologiens, ou peut-être un groupe plus large de spécialistes de la culture arabo-musulmane (5), qui doivent se trouver immédiatement après le calife et sa cour. Quant aux *Kuttâb*, leurs défauts, leur manque de noblesse et leur ignorance obligent à les rabaisser au niveau du peuple : ils ne peuvent prétendre faire partie de l'élite. Ce

(5) Un tel élargissement est en fait postulé par des reproches adressés aux *Kuttâb* dans d'autres passages de la *Risâla*.

plaise pour qu'il se laisse endoctriner par lui. En même temps le peuple souffre aussi, dans sa nature même (*tab'*), d'une incapacité à s'ouvrir (*istiglâq*) aux sentiments et aux idées nobles qui, étant le propre de l'élite, lui sont à lui naturellement étrangers (*laisa fî tab'ihim*).

Il y a alors, de la part du peuple, un parti-pris de louange et d'exaltation à l'égard des hommes qu'il prend, sans esprit critique, pour ses modèles. La raison en est que le peuple se laisse impressionner par le rang social, qui se manifeste par un train de vie extérieure (*zâhir al-hilyâ*) et en conclut que les « nobles » sont des maîtres de vérité. En définitive le peuple a une nature différente de celle de l'élite et la caractéristique de cette nature c'est la bassesse ; de même (et par voie de conséquence ?) le peuple a un jugement faux.

2) L'attitude des gens du peuple à l'égard des *Kuttâb* est ensuite décrite, dans le détail, comme un exemple et une preuve de leur incapacité morale et intellectuelle. Cette attitude faite d'admiration et d'imitation consiste d'abord en une reconnaissance de la place occupée par les *Kuttâb* dans la hiérarchie sociale. Pour le peuple, ceux-ci forment un groupe à part que l'on ne fréquente pas aisément (*'alâ gair mu'âshara*), avec qui on n'entretient pas de liens amicaux (*lâ mahabba*), mais que l'on révère et admire avec une certaine crainte (*hâbûhu, akbarûhu*). En effet ces *Kuttâb* participent, pour le peuple, à la majesté et à la noblesse (*galâla, nabâla*) de la classe dirigeante, jouissent d'une universelle réputation d'hommes cultivés. (*Matal al-basîra fîl-adab*), et se présentent comme des modèles de vertus. Rien d'étonnant dès lors si le peuple, refusant de leur attribuer erreur ou ignorance, les considère comme les dépositaires de la vraie science. Cette science, ils ne peuvent bien souvent en percer le secret (*qusara 'ilmina 'anhum*) mais du moins ils la conservent (*al-mahfûz min aqwâlihîm*) et s'y conforment (*alladhî yadînûn bihi min madâhibihîm*).

3) Reste enfin à préciser les rapports entre les théologiens et les *Kuttâb*. Dans les dernières lignes du texte, un

ment serait-il permis à quelqu'un de le traiter d'ignorant lui qui est si noble ? Même quand on les informe et qu'ils parviennent au discernement, ils gardent envers eux une crainte révérentielle ; et quand on les incite à plus de compréhension, ils les considèrent encore comme supérieurs. Ils disent en effet : Cet homme n'a pu être élevé au rang qu'il occupe qu'en raison d'une qualité propre, même si nous l'ignorons, ou d'une vertu signalée, même si le savoir que nous avons de ces gens est trop incomplet. Et peut-être celui dont ils parlent est comparable à 'Umar b. Fārag pour la sottise et le mensonge, à Ibrāhīm b. al-'Abbas pour l'avidité et la stupidité, à Nagāh b. Salāma pour la frivolité et l'inintelligence, à Ahmed b. al-Hasīb pour la vilenie et l'ignorance, à la famille des Wahb pour l'avidité et la bassesse, à Yahya b. Hāqān pour la bassesse d'une condition misérable, à Mūsā b. 'Abd al-Malik pour la grossièreté et l'apathie, à Ibn al-Mudabbir pour la nervosité et l'orgueil méprisant, à Fādī b. Marwān pour la sottise unique en son genre ».

Pour parvenir à extraire de ce texte tous les renseignements qu'il peut fournir sur la société de l'époque, il faut d'abord le lire en fonction des différents groupes qu'il énumère. Ces groupes sont au nombre de trois : le groupe des théologiens mu'tazilites, le groupe des gens du peuple et le groupe des Kuttāb. Mais on doit tout de suite souligner que ces trois groupes ne sont pas présentés par le texte d'une manière statique ; chacun d'eux se trouve affronté aux deux autres groupes. La première opposition met les théologiens, surtout mu'tazilites, en face des gens du peuple ; la deuxième place ceux-ci en face des Kuttāb ; dans la troisième enfin, qui est la principale, les théologiens s'en prennent aux Kuttāb eux-mêmes. Et c'est à travers ces oppositions elles-mêmes que les principales caractéristiques de chacun des groupes apparaîtront.

1) Voici d'abord ce que les théologiens reprochent au peuple. Ce peuple est, selon eux, marqué par une passivité sentimentale (*istihwāz al-fitna 'alaihim*) qui le pousse à recevoir et à accepter les idées et les modèles des autres sans aucun esprit critique (*taqlīd*) : il suffira que quelqu'un lui

ment dans le temps, le texte donne aussi des indications qui permettent de le situer dans l'espace. En effet, des quatre noms cités au début du texte : Bishr b. al-Mu'tamir, al-Murdâr, Tumâma et al-'Allâf (Abûl-Hudail), les trois premiers appartiennent à des théologiens de Bagdad, et le quatrième à un homme qui, à cette époque, avait été installé à Bagdad par le Calife. C'est donc certains traits de la société musulmane de Bagdad au début du IIIe/IXe siècle que nous allons dégager de l'analyse du texte attribué à Gâhiz.

Voici tout d'abord la traduction du passage (4).

« Nous étions un jour en réunion chez Bishr m. al-Mu'tamir et il y avait là al-Murdâr, Tumâma, al-'Allaf, au milieu d'un groupe de mu'tazilites et de théologiens. On en vint à parler des gens du peuple disant la séduction qu'exerce sur eux l'imitation servile et l'imperméabilité de leur coeur à presque tout ce qui n'est pas de leur nature. Ainsi les gens du peuple exaltent (les secrétaires) et jugent que ceux d'entre eux qui appartiennent à la noblesse disent des choses justes, même s'ils n'en savent rien ; le critère de leur jugement n'est pas la vérité, c'est seulement aux ornements extérieurs qu'ils accordent leurs louanges.

« Une preuve qui montre la bassesse de leur naturel, et fait comprendre la grande faiblesse de leurs opinions c'est la manière dont ils placent au premier rang ceux qu'ils ne comprennent pas, et dont ils attribuent le savoir à ceux qu'ils ne connaissent pas ; c'en est au point que le *Kâtib* est chez eux passé en proverbe ; c'est à lui que reviendrait la perspicacité en matière de culture ; et cela sans que le *Kâtib* ne les ait fréquentés, sans qu'il n'ait manifesté à leur égard la moindre affection. (Ce jugement favorable) vient seulement du fait que les vues du peuple sont trop étriquées pour celles des *Kuttâb* et que leurs coeurs sont tout remplis de ces (gens-là). Alors, ils se mettent à retenir les paroles des *Kuttâb* et à se conformer à leurs doctrines. Comment un tel ne serait-il pas assuré contre les fautes lui qui est si majestueux ? Com-

(4) Nous nous sommes inspirés, pour cette traduction, de celle de M. Pellat, loc. cit.

vié de la société qui a produit tel auteur ou telle œuvre, ou d'essayer de déterminer à quels interlocuteurs les auteurs s'adressent, et dans quel public leur œuvre pourra être diffusée.

De telles recherches ne sont évidemment pas faciles, mais elles se révèlent de plus en plus nécessaires si l'on veut sortir des routines du passé, et mettre les chef-d'œuvre à la portée des étudiants modernes. Dans un premier temps, il faudrait d'abord rassembler, dans le vaste champ qui s'offre au chercheur, les textes qui parlent, explicitement ou implicitement, de telle ou telle société, déterminée dans le temps et dans l'espace, ou de tel aspect particulier de la vie sociale, et en faire une étude approfondie. Ce travail a déjà été commencé avec beaucoup de fruits par certains historiens comme Claude Cahen mais, jusqu'à présent les résultats n'en sont pas suffisamment passés dans les autres branches de la recherche.

Pour donner l'exemple de ce qui peut être tiré d'un texte ancien, pour la connaissance de la société à laquelle il se rattache, nous avons choisi d'analyser un passage de la *Risāla fī damm al-Kuttāb*, attribuée à Gāhiz (1). Cette attribution est-elle exacte ? M. Pellat, dans une brève introduction à la traduction française de cette *Risāla* (2), la met en doute, en se fondant sur des critères internes et sur ce qu'il connaît par ailleurs des positions de Gāhiz. Du point de vue sociologique où nous nous plaçons, cette question d'attribution est relativement secondaire. Elle est seulement importante pour la datation approximative du texte et là il semble bien, sans qu'il soit possible d'en donner des preuves convaincantes, que l'on ait à faire à un document de l'époque. Si d'autre part, on prend le texte tel qu'il est, on remarque qu'il y est fait mention d'une discussion théologique qui eut lieu chez Bishr b. al-Mu'tamir. Comme ce théologien mu'tazilite meurt en 210/825, la discussion aurait donc eu lieu au plus tard avant la fin du règne de Ma'mūn (3). Situé ainsi approximative-

(1) *Rasā'il*, ed. Hārūn, TT, pp. 196-198. Cf. p.s.q.

(2) Parue dans *Hesperis*, 1956, pp. 37-38.

(3) Qui règne de 198/813 à 218/833.

menées, fournissent déjà de précieux renseignements et permettent une certaine compréhension des textes. Mais elles restent souvent peu satisfaisantes.

Quelles sont les raisons de cette insuffisance ? Il y a tout d'abord, dans beaucoup de cas, un obstacle dû à la pauvreté des documents biographiques. Le chercheur puise alors presque toute sa connaissance de l'auteur dans son œuvre elle-même, et quand il prétend expliquer les particularités de l'œuvre par le caractère de l'auteur, il risque bien de s'enfermer dans un cercle. Mais, plus profondément, l'approche décrite plus haut ne donne pas tous les résultats qu'on en attendrait, parce qu'elle repose sur des postulats qui demandent à être critiqués. Le premier de ces postulats tient pour établi que le rapport entre l'auteur et son œuvre est toujours de même nature, quelque soit l'auteur et quelle que soit l'œuvre et le deuxième considère que le rapport entre l'auteur et son œuvre se situe tout entier au niveau de la conscience claire. Enfin un troisième postulat sert de fondement à la démarche décrite plus haut, c'est celui qui admet que l'œuvre est directement adressée à tout lecteur qui cherche à en pénétrer le sens.

De tels postulats doivent évidemment être discutés, mais dans le cadre de cet article, il nous suffit de les énoncer. A leur lecture en effet on s'aperçoit déjà du caractère de simplification et presque de simplisme qu'ils représentent. Les rapports entre un auteur et son œuvre, tout comme les rapports entre une œuvre et celui qui en fait l'étude ne sont pas aussi clairs qu'il peut paraître au premier abord. Ce qui, très spécialement, complique ces rapports, c'est l'intrusion d'un autre terme, celui de la société. C'est toujours à une société donnée, que, à ses manières propres de pensée, sa hiérarchie sociale et son échelle de valeurs, qu'un auteur ou une œuvre appartiennent. Et cette société est à la fois la source de bien des traits que l'on croit d'abord spécifiques d'un auteur ou d'une œuvre, et le public auquel l'auteur s'adresse par son œuvre. Il est donc particulièrement important pour qui veut entreprendre des études sur l'histoire de la pensée arabe de s'efforcer de connaître avec le plus de détails possibles la

HISTOIRE DE LA PENSÉE ARABE ET SOCIÉTÉ

par

Michel Allard

Quand on parcourt bien des études écrites sur l'histoire de la pensée arabe, on constate que beaucoup attachent une importance presque exclusive aux grands auteurs et à leurs œuvres. Le plan classique de ces études rassemble en effet dans une première partie tout ce qui peut être retrouvé sur la vie de l'auteur comme sur son itinéraire intellectuel, tandis qu'elles réservent une deuxième partie à la présentation des œuvres dans leur forme comme dans leur fond.

Dans une telle perspective, les spécialistes de la pensée arabe auront une prédilection particulière pour tous les passages où un auteur se met en scène, parle à la première personne, ou même rapporte des événements dont il a pu être témoin. Et bien sûr si l'auteur a laissé un ouvrage qui s'apparente au genre autobiographique, c'est sur lui d'abord que tout l'effort de compréhension sera porté. Dans la même perspective, les liens entre l'auteur et son œuvre seront examinés avec soin, et l'on insistera sur les questions d'authenticité, rejetant les traités dont la paternité est douteuse. Enfin, les œuvres elles-mêmes seront étudiées en fonction de la personnalité de l'auteur ; on cherchera à dégager et à définir le style propre à l'auteur et les idées ou les thèmes qui lui sont particuliers. De telles études, quand elles sont bien

parties de celui-là se trouve dans une partie de celui-ci. Cela est accepté par tout le monde. Ce qui est sujet à contestation c'est de dire que l'accident inhère dans un réceptacle divisé de telle sorte qu'il ne se divise pas par la division de celui-ci. Par contre que l'accident inhère dans un réceptacle et qu'il inhère, lui-même numériquement, dans un autre réceptacle, cela est évidemment impossible.

Georges G. ANAWATI

par les sens y conduit. Les voies mentionnées ci-dessus attirent l'attention sur un jugement nécessaire, il n'y a aucune utilité à les discuter.

ARTICLE HUITIEME

UN ACCIDENT NUMERIQUEMENT UN, NE PEUT INHERER (YAQUM) DANS DEUX RECEPTACLES

C'est là un jugement nécessaire. Nous estimons d'une façon certaine que le noir qui se trouve dans tel sujet est autre que celui qui est dans tel autre. La force de cette certitude est la même que celle que nous avons quand nous disons que deux corps ne peuvent pas exister au même instant dans un même lieu.

Confirmatur de la thèse : l'accident n'est déterminé que par son réceptacle. Si un même accident inhérait dans deux réceptacles, il aurait selon chaque réceptacle une détermination ; l'un serait deux, ce qui est contradictoire. Il ne s'agit pas de démonstration puisqu'il s'agit d'un jugement nécessaire mais une recherche de « *sa lamiyyatih* » ce qui repose l'esprit (52,3).

Une objection de Abu Hashim est discutée : cet auteur assure que la « composition » (*al-ta'lif*) est un accident positif qui lie les deux parties d'un tout et les empêche de se disloquer : il est un accident unique inhérent à deux substances distinctes. Iji répond qu'il n'y a pas besoin de cette « composition » pour assurer la cohésion des parties mais que c'est là l'oeuvre directe de l'agent libre (*al-fa'il al-mukhtar*) qui par son choix a « accolé » (*alsaq*) certaines parties à d'autres.

Discussion sur la « composition » entre deux parties et entre trois, pp. 54-55.

Sache qu'un accident numériquement un peut inhérer (*yaqum*) dans un sujet divisé de sorte que cet accident se divise selon la division du réceptacle, de sorte que chacune des

corps, ce qui conduirait à nier la permanence des corps. Ce qui est faux.

Iji répond : votre comparaison est une comparaison de juriste (*tamthil wa qiyas fiqhi*), sans raison commune (*jami'*) quand nous disons que les corps sont permanents, ce n'est pas parce que nous voyons leur continuation mais par nécessité rationnelle : car sans la persistance du corps, on ne pourrait se représenter ni la mort ni la vie.

(50,6) 3) L'accident peut être reproduit, i.e. qu'il revient au deuxième instant, celui qui suit son anéantissement. Si l'accident peut exister en deux instants séparés par la non-existence, en un temps intermédiaire entre les deux instants, à plus forte raison peut-il exister d'une façon continue sans l'intervalle de la non-existence. Donc la permanence des accidents n'est pas impossible.

Iji répond : al-shaykh (Ibn Sina ?) a nié le « retour » (*i'ada*) de l'accident (50,10). A supposer qu'on admette que le retour soit possible, votre analogie manque de terme de comparaison (*jami'*) : l'existence de l'accident durant les deux instants sans intervalle de non-existence n'entraîne pas son existence sans la non-existence. Il n'y a pas de terme commun. Affirmer « qu'à plus forte raison » il y a possibilité de l'existence sans intervalle de non-existence est une affirmation qui demande une preuve parce qu'il est possible que l'intervalle de la non-existence soit une condition pour l'existence au second instant. Le retour est alors possible sans permanence.

Bien plus, nous disons, nous, que l'existence de l'accident dans les deux instants avec intervalle de non-existence est possible tandis que son existence sans cet intervalle est impossible. Il n'est donc pas du tout valide de passer de la possibilité du premier à celle du second.

On peut également dire : comme la permanence des corps est un jugement nécessaire auquel parvient la raison aidée par les sens, de même le jugement concernant la permanence des accidents, comme les couleurs est nécessaire : la raison aidée

d'une condition (*bizawal shart, removens prohibens*). Iji examine tous ces cas et conclut qu'ils ne peuvent se réaliser.

Puis (43,1) il soulève contre l'argumentation précédente des objections : pour lui il maintient que l'accident peut disparaître par lui-même et rejette la consécution de l'adversaire à savoir : qu'alors il n'aurait jamais existé parce que le fait qu'il possède en lui-même de quoi l'anéantir n'entraîne pas que cela l'empêche d'exister initialement : cette possibilité est conditionnée par le fait qu'il existe d'abord.

Par ailleurs, ajoute Iji, votre argument se retourne contre vous au deuxième instant lui-même... Une discussion serrée, subtile est engagée (pp. 43-45) où apparaissent certains principes qu'il serait intéressant de relever, par exemple (43,15) : la causalité implique une antériorité dans l'esprit mais la cause peut se trouver temporellement in re avec l'effet ; et que les accidents, chez les ash'arites, sont de deux sortes, les uns peuvent « demeurer » comme les couleurs, les autres ne le peuvent pas comme les mouvements. Et qu'al-Nazam a repoussé ce troisième argument en disant : les corps sont comme les accidents : ils se renouvellent à chaque instant et considère le corps comme un ensemble d'accidents. Dans une discussion sur la disparition de la substance et de sa permanence (pp. 47-48), Iji expose la doctrine des mu'tazilites et donne la sienne : Dieu ne crée pas les accidents dont la substance ne peut pas se séparer. Les karramites s'appuient sur cet argument pour prouver que l'univers ne disparaîtra pas (48,5), problème qui sera examiné au sujet de la disparition ou la pérennité du monde.

Les partisans de la permanence des accidents essaient de baser leur théorie sur un certain nombre de preuves (49,9) :

1) Le témoignage des sens : il y a des couleurs persistantes. Mais objecte Iji, qui nous prouve qu'il n'y a pas une succession ininterrompue ? N'avons-nous pas l'exemple de l'eau que l'on fait couler rapidement d'un tube ?

2) On dira : vous dites que les accidents semblables peuvent se succéder ; la même chose devrait se passer pour les

la substance comme l'accident. Et à supposer qu'elle soit un accident nous pensons qu'il est possible qu'un accident inhère dans un autre.

2) Il est possible que soit créé un accident semblable au second instant de son existence. Tout le monde admet que Dieu peut faire cela. Si donc l'accident demeure dans le second instant de son existence, il serait impossible qu'existât un accident semblable au même instant, sinon il y aurait coïncidence de deux semblables, ce qui est impossible.

On répond à cette argumentation (c'est Iji qui parle) qu'il est entendu que quand Dieu crée un autre accident, il détruit le premier d'abord. On dira de même pour les substances : tout le monde est d'accord pour dire qu'il est possible de créer une substance semblable dans son espace dans le second instant de son existence. Si elle demeurerait, il serait impossible de créer une semblable. C'est parce qu'il serait impossible de mettre ensemble deux spatialisés par essence dans un même espace. Votre argument tombe.

(40,6) 3) C'est l'argument principal aux yeux des ash'arites : les accidents, s'ils demeureraient au deuxième instant de leur existence, ne pourraient plus disparaître au troisième instant ou ultérieurement. Or cette impossibilité de disparaître est unanimement rejetée et va à l'encontre des sens. Donc la prémisse est fausse : il faut affirmer que les accidents ne demeurent pas deux instants successifs.

Voici la suite de l'argumentation pour établir la mineure :

Si l'accident disparaissait après avoir existé, il le ferait
1) soit par lui-même, selon une exigence de sa nature. Mais alors il n'aurait pas dû exister du tout, à aucun moment ; 2) soit sous l'action d'un autre. Cet autre est soit quelque chose d'existant qui fait disparaître l'accident a) par lui-même nécessairement, en amenant son contraire dans le sujet de l'accident ; b) ou bien c'est un anéantissement libre (*mu'd'im mukhtar*). Ou bien cet autre est quelque chose de privatif, c'est-à-dire que l'accident disparaît à la suite de la disparition

ARTICLE SEPTIEME

L'ACCIDENT NE DURE PAS DEUX INSTANTS

Pour Ash'ari et ses partisans, l'accident ne demeurer pas deux instants. En effet pour eux, tous les accidents ne « demeurent » pas mais se renouvellent constamment ; l'accident est approprié à l'instant même où il est créé par Dieu, le Puissant libre.

(38, 1) Ils n'ont soutenu cela que parce qu'ils ont dit que la cause exigeant l'existence d'un agent (*mu'aththir*), c'est l'innovation (*al-hudhuth*) ce qui les contraint à dire que le monde, tant qu'il dure (*hal baqa'ih*) n'a pas besoin de Dieu de sorte que si, par impossible, Dieu n'existait plus, une fois qu'il aurait créé le monde, le monde continuerait à exister. Pour échapper à une telle conclusion, ils ont posé que la condition de pérennité (*baqa'*) de la substance, c'est l'accident. Comme celui-ci se renouvelle constamment et a besoin d'un agent efficace, les substances en ont besoin aussi. Parmi les *mu'tazilites*, al-Nazzam et al-Ka'bi sont de la même opinion.

Par contre les *falasifa* et la plupart des *mu'tazilites* sont pour la pérennité des accidents, sauf les instants (*al-azmina*), les mouvements et les sons. Abou 'Ali al-Jubba'i et son fils Abul-Hudhayl affirment que la permanence des couleurs, des saveurs, des odeurs mais pas (*dun*) les sciences (29,1) les volontés, les sons et les espèces de paroles.

Les *falasifa* ont ajouté que la possibilité des accidents qui ne demeurent pas, — les accidents fluents — est appropriée par l'instant où ils existent : ils ne peuvent exister ni avant ni après.

(39,4) Les *ash'arites* avancent en faveur de leur thèse les arguments suivants :

1) Si les accidents demeuraient, ils le seraient à la suite de la permanence qui les qualifierait, or elle est un accident ; il y aurait inhésion d'un accident dans un autre. A quoi Iji répond : nous n'admettons pas que la permanence soit un accident : c'est une notion (*amr i'tibari*) qui peut qualifier

tance d'un accident dans un autre sans que, à la fin, il y ait subsistance de ce dernier dans la substance.

(35,4) L'un des auteurs a avancé une troisième raison. Il dit : si un accident peut subsister dans un autre, la science pourrait subsister dans la science et ainsi indéfiniment. Mais c'est là un argument inacceptable car le point en litige, c'est la subsistance d'accidents divers les uns dans les autres, non ceux qui sont semblables ou les contraires.

Les falasifa ont donné comme argument en faveur de leur thèse (qu'un accident peut subsister dans un autre), que la rapidité (*sur'a*) et la lenteur sont deux accidents subsistant dans le mouvement, qui lui-même subsiste dans le corps, car on dit d'un mouvement qu'il est rapide ou lent mais pas du corps. A quoi il faut répondre que cet argument ne vaut ni pour les ash'arites ni pour les falasifa, pour les premiers parce que la rapidité et la lenteur ne sont pas pour eux des accidents du mouvement mais elles sont pour les repos (*sakanat*) qui entrecoupent les mouvements et leur paucité ou leur grand nombre. Elles sont en fait des attribus du corps en mouvement.

(36,8) Pour les falasifa l'argument ne vaut pas non plus parce qu'il est possible que les classes (*tabaqat*) des mouvements sont en fait des espèces différentes. Il n'y a à exister que le mouvement particulier ; (37,1) la rapidité et la lenteur ne sont que des notions relatives et c'est pourquoi l'état du mouvement en elle diffère : le mouvement est rapide par rapport à un mouvement, lent par rapport à un autre.

Il y a un autre argument des falasifa : le cas de la rugosité (*khushuna*) et du lisse (*malasa*), catégories de la qualité, accidents de la surface. Iji répond que même à supposer que ce soit là deux qualités, elles inhérent dans le corps non dans la surface.

toute la série de ces accidents se réalise non dans un réceptacle. Or on a montré que cela est impossible. Si les accidents se terminent à la substance, alors le tout subsiste en elle car l'ensemble des accidents suit la substance dans sa spatialisation. On n'aura pas dès lors un accident subsistant dans un autre.

(33,8) Ces deux arguments paraissent faibles à Iji. Pour le premier, c'est parce qu'il n'admet pas que la subsistance (*al-qiyam*) soit la spatialisation par voie de conséquence (*taba'an*) mais c'est l'appropriation qualifiante (*al-ikhtisas al-na'it*) ce qui signifie qu'une chose s'approprie à une autre de telle sorte qu'elle un qualifiant (*na't*) pour elle et la seconde qualifiée (*man'ut*). La première est appelé «s'infusant dans» (*hallan*) et la seconde réceptacle (*mahall*) pour elle. Par exemple pour l'appropriation du corps, différente de l'appropriation de l'eau dans un broc. Deux ordres de fait confirment cette façon de voir.

1) La spatialisation est un attribut (*sifa*) de la substance, inhérente (*qa'im*) en elle ; la spatialisation n'est pas spatialisée conséquemment à sa spatialisation sinon, toute chose serait conditionnée par elle-même ou bien il y aurait régression à l'infini.

2) Les attributs de Dieu subsistent en Lui sans l'ombre de spatialisation.

Quand au second argument, c'est parce qu'il ne nie pas qu'un accident puisse subsister dans un autre, et ce second dans un troisième jusqu'à ce que cela se termine à la substance. Il s'ensuit que certains accidents suivent (*tabi'*) cette substance dans sa spatialisation directement (*ibtida'an*), d'autres en suivent les premiers. Cela n'entraîne pas que l'ensemble des accidents subsiste dans la substance en suivant directement (*ibtida'an*) sa spatialisation : il y a des accidents qui la suivent par intermédiaire.

(35,2) La subsistance d'un accident dans un autre avec, pour le dernier, subsistance dans la substance, est l'objet de la contestation. Personne de sensé n'affirme qu'il y a subsis-

deur de la pomme se transporte d'elle à ce qui l'entoure et le feu se transporte du feu à ce qui le touche. La réponse, c'est que ce qui se produit dans le second sujet, qui est voisin ou contigu, est un autre individu de l'odeur ou de la chaleur semblable au premier qui se trouve dans la pomme ou le feu, produit par l'action de l'agent libre, — pour nous ash'arites par mode d'habitude, à la suite du voisinage ou de la contiguïté (*mumasa*) ou bien, d'après les *falasifa*, cet individu du second sujet efflue de l'Intellect Agent par mode de nécessité, à la suite de la disposition qui s'est produite en lui comme conséquence du voisinage ou de la contiguïté.

ARTICLE SIXIEME

L'ACCIDENT NE SE SURIMPOSE PAS L'ACCIDENT

(32, 15) Il n'est pas possible qu'un accident inhère dans un autre accident ; c'est une opinion qui est partagée par la plupart des gens sensés (*al'uqula'*) contrairement aux *falasifa*.

(32, 16) Voici les arguments que présente Iji en faveur de l'impossibilité.

Premier argument. L'inhésion (*qiyam*) de la qualité dans le qualifié signifie la spatialisation de la qualité, conséquemment à la spatialisation du qualifié. Et cela n'est concevable que dans le spatialisé par lui-même parce que le spatialisé par voie de consécution (*taba'iyya*) i.e. comme conséquence de la spatialisation d'un autre que lui (33,1) n'est pas objet de dépendance (*matbu'*) pour un troisième car qu'il soit objet de dépendance (*matbu'*) pour ce troisième n'a pas plus de raison que le fait qu'il soit lui-même dépendant (*tabi'*). Or l'accident n'est pas spatialisé par lui-même (*bil-dhat*) mais il suit, dans la spatialisation, la substance. Donc autre chose que lui ne peut pas subsister en lui.

(33,2) Le second argument est celui-ci. L'accident, sujet d'inhésion (*al-maqum bihi*) ne peut pas subsister par lui-même. S'il subsiste dans un autre accident, la question se posera à son sujet et nous avons une régression à l'infini. Sinon

terait pas in re puisqu'il n'a pas de réceptacle où inhérer. Ce qui est manifestement faux. Il faut donc affirmer que l'accident ne se transporte pas.

(31, 11) Il y a là objet à discussion. On peut en effet dire que l'accident déterminé a besoin d'un réceptacle sans condition qu'il soit déterminé i.e. à un réceptacle absolu, non conditionné par la détermination. Il est plus général que le déterminé, conditionné par la détermination. Cet absolu qui est pris sans la condition de détermination se trouve dans tout déterminé et non dans un réceptacle conditionné (*muqayyad*) par la condition de non-détermination pour que son existence in re soit impossible. Il s'ensuit que l'accident ne se trouve pas en lui.

(32, 1) Nous avons dit seulement qu'il a besoin d'un réceptacle non-conditionné par la détermination et qu'il n'a pas besoin de ce qui est conditionné par la non-détermination car ne pas envisager la détermination dans le réceptacle dont a besoin l'accident déterminé n'entraîne pas la considération de la non-détermination en lui. En effet la quiddité prise absolument dans laquelle on ne considère pas l'existence de ses accidents et qui n'est pas conditionnée par elle, est plus générale que la quiddité mélangée, conditionnée par l'existence, existant in re et que celle qui est abstraite (*mujarrada*), conditionnée par sa privation et qui ne peut pas exister in re.

(32,5) Egalement votre argumentation se trouve aussi dans le corps par rapport à l'espace. On raisonnera ainsi : le corps a besoin nécessairement pour être spatialisé de l'espace. Ou bien il a besoin d'un espace déterminé ou non. La seconde supposition est fausse parce que ce qui n'est pas déterminé n'a pas d'existence ; il n'y aurait pas de corps spatialisé. Il faut donc que le corps ait besoin d'un espace déterminé. Il n'est pas donc possible qu'un corps se déplace d'un espace déterminé à un autre. Et votre argumentation tombe. Et votre réponse est également la nôtre.

(32,9) Si on dit : la négation du transport d'un accident d'un sujet à un autre contredit les données du sens, car l'o-

tion provient de son sujet d'inhésion. L'accident qui s'infuse dans un autre (30, 1) provient de son réceptacle. L'accident qui s'infuse dans un autre réceptacle a une autre identité (*huwiyya*). Or le transport d'un lieu à un autre n'est concevable que si l'identité de ce qui se transporte reste la même.

Ce point est discutable. Il se peut en effet que son individuation ait lieu par son (*huwiyattihi*) propre et alors il n'est pas nécessaire que l'espèce se réduise à l'individu, — ce qui aurait lieu si son individuation avait lieu par sa quiddité. Cela soulève (31, 1) des difficultés car si on entend par sa *huwiyya* propre son individuation propre, alors toute chose serait cause d'elle-même. Et si on entend sa quiddité avec son individuation le tout serait cause de sa partie.

Si on entend son existence concrète (*'ayni*) : si on la prend absolument, elle n'est pas cause d'une individuation déterminée ; si on la prend à titre d'aide (*mu'inan*), il en est de même parce que la détermination des existences dans les individus d'une quiddité spécifique n'a lieu que par les déterminations de ces individus ; si c'était l'inverse, il y aurait cercle vicieux.

On peut, c'est sûr, (p. 31) répondre à cette argumentation que nous n'admettons pas l'égalité du rapport du séparé au tout car il peut avoir un rapport spécial à une individuation déterminée, surtout si le séparé est un agent libre : il peut choisir ce qu'il veut.

On y répond également en remarquant qu'il ne s'applique pas au cas d'un accident dont l'espèce se réduit à son individu.

(31, 6) On dira peut-être pour prouver que l'accident ne se transporte pas qu'il demande nécessairement un réceptacle. Alors ou bien l'accident déterminé a besoin d'un réceptacle déterminé et il ne s'en sépare pas parce que la particularisation de cet accident déterminé dépend de ce réceptacle déterminé ; ou bien il a besoin d'un réceptacle non déterminé et donc n'existant pas in re car tout existant in re est déterminé en lui-même. Il en résulterait que l'accident n'exis-

comme les couleurs, les lumières, les sons, les saveurs, les odeurs, la chaleur, le froid, etc., et nous sommes sûrs qu'ils ne peuvent subsister par eux-mêmes.

ARTICLE CINQUIEME

L'ACCIDENT NE SE TRANSPORTE PAS

D'UN SUJET A UN AUTRE

Comme le fait le corps en se transportant d'un lieu à un autre. Les gens sensés sont unanimes à l'affirmer. Les mutakallimun disent que c'est parce que le transport ne s' imagine que dans ce qui est spatialisé ; or l'accident ne l'est pas (28, 1). Mais il y a là matière à discussion. En effet l'explication donnée concerne la substance tandis que nous parlons de l'accident : il s'agit de savoir (p. 28, 3) si un accident identiquement le même peut se transporter d'un réceptacle à un autre. Concevoir un tel transport n'est pas impossible. Il faudrait prouver que c'est impossible.

Qu'on ne dise pas : au moment du transport, l'accident est soit dans le premier réceptacle soit dans le second ; les deux suppositions sont fausses, car dire qu'il est dans le premier réceptacle c'est dire qu'il y est d'une façon stable, antérieur à son départ de lui ; de même sa présence dans le second réceptacle, c'est d'y demeurer, postérieurement à son transport en lui ou bien il est dans un autre sujet et alors revient à son sujet la même difficulté. Car à une telle explication on peut répondre : l'accident se transporte d'une façon subite (*daf'iyyan*), en une fois non graduellement : l'instant de sa séparation du premier sujet est celui-là même de son arrivée dans le second.

(29, 1) Pour les Falasifa, la raison est autre : ils disent que l'individuation d'un accident déterminé a lieu non pas par lui-même, sinon son espèce se réduirait à lui, ni par ce qui s'infuserait en lui sinon on aurait un cercle vicieux, ni par quelque chose de séparé parce que son rapport au tout est égal : que ce séparé individu cet accident particulier plutôt qu'un autre n'aurait pas de raison. Il reste que son individua-

est stable, ou bien il ne s'intelligé qu'avec autre chose : c'est le rapport (*nisba*) ou la relation (*idafa*) ; ou bien il s'intelligé sans autre chose et alors il comporte par lui-même la division : c'est la quantité sinon c'est la qualité.

(26, 8) Ils ont déclaré que les catégories sont des genres suprêmes pour les existants et que les significats mentaux (*al-mafhumat al-'itibariyya*) comme l'existence, la choséité, la possibilité, la cécité, l'ignorance ne sont pas collocables sous elles. De même, les significats des dérivés comme le blanc, le noir sont en dehors d'elles parce qu'ils sont des genres de quiddités qui ont une unité spécifique comme la noirceur, la blancheur, l'homme, le cheval, et parce que le fait qu'une chose est blanche ne veut pas dire qu'il existe en elle une quiddité spécifique.

(26, 12) Ils ont dit : quant au mouvement, il appartient en réalité à la catégorie de la passion.

(27) D'autres ont prétendu que les catégories de l'action et de la passion sont *secundum rationem* (*'itibariyya*) : on ne peut donc pas y colloquer le mouvement.

ARTICLE QUATRIEME

PREUVE DE L'EXISTENCE DE L'ACCIDENT

Il n'y a à nier son existence qu'Ibn Kisan al-Asamm : il prétend que l'univers est entièrement formé de substances ; pour lui la chaleur, le froid, la couleur, la lumière sont des substances.

Ceux qui admettent l'existence de l'accident sont unanimes à admettre qu'il ne peut subsister en lui-même (*yaqum bi-nafsihi*), — sauf un groupe minime qui ne mérite pas de considération, comme par exemple *Abul-Hudhayl al-'Allaf* et ceux des Basriens qui l'ont suivi : il considère comme possible qu'une volonté accidentelle se produise dans un réceptacle et dit que Dieu est voulant par son intermédiaire (27, 6).

Il n'y a pas lieu de discuter pareille opinion : il s'agit de choses évidentes : nous percevons par nos sens des accidents :

vement, dont le temps est la mesure et pour le corps, qui est le réceptacle de ce mouvement, il y a un rapport au temps mais ce n'est pas cette référence de chacun d'eux au temps qui assure leur réalisation en lui.

(25, 3) De même, Ijī n'admet pas que le rapport à la qualité ne s'intellige que si celle-ci vient d'autre qu'elle ou que quelque chose vient d'elle : ce rapport peut être par similitude (*bil-mushahaba*). Il n'y a donc pas à limiter ces rapports à la passion et à l'action.

De même le rapport à l'essence de la substance est entendu comme sa réalisation en elle, i.e. l'infusion des accidents dans l'essence de la substance et par le fait que l'espace est un espace pour elle, ce qui est autre que sa réalisation dans l'espace parce que sa réalisation en elle c'est un rapport d'elle à son espace, tandis que le fait qu'il soit espace pour elle est un rapport de l'espace à elle.

En bref, il n'y a pas lieu de rejeter les divisions que nous indiquons.

(25, 9) On pourra dire : nous avons examiné inductivement l'être : nous n'y avons pas trouvé de genre suprême pour les existants possibles autres que ceux que nous avons mentionnés, cette division n'a pas de valeur, il faut revenir avant tout à l'induction et rejeter l'obligation de passer par ces longs préliminaires (*muqaddima*).

(26,1) Si Avicenne a voulu simplement mettre sur la voie de l'induction à faire, son procédé est à la rigueur acceptable et peut mettre le commençant sur la voie.

Cette division des possibles en ces dix catégories est une chose communément admise par eux. Ils avouent qu'on ne peut y arriver qu'au moyen de l'induction, qui ne conduit qu'au probable faible. C'est pourquoi certains les ont contredit et ont affirmé que les catégories étaient au nombre de quatre : la substance, la quantité, la qualité et la relation qui comprend les sept autres. D'autres en comptent cinq, en faisant du mouvement une catégorie autonome, en disant que l'accident quand il n'est pas stable, c'est le mouvement. S'il

- i) se déplaçant avec le sujet... habere
- ii) ne se déplaçant pas... ubi (*ayn*)
- b) cette quantité n'est pas stable... quando (*mata*)
- 2. soit par rapport au rapport parce que le rapport est alors répété... la relation (*al-mudaf*)
- 3. soit par rapport à la qualité
 - i) de l'accident vient quelque chose... l'action
 - ii) ou lui vient de quelque chose... la passion
- 4. soit par rapport à la substance : elle n'accepte pas de rapport par elle-même mais par un de ses accidents, qui est nécessairement un des trois qui ont été mentionnés. Donc le rapport au rapport revient aux rapports mentionnés.

Ainsi les possibles existants se ramènent à dix catégories dont neuf sont des accidents.

(23, 8) Iji objecte qu'il n'admet pas que le rapport à la quantité stable soit uniquement par l'enveloppement (*bil-ihata*) (p. 24) de sorte qu'elle se réduise exhaustivement au quando et au habere. Il peut y avoir d'autres rapports : celui de la contiguïté (*al-mumasa*) entre deux surfaces et la coïncidence (*al-mutabaqa*) qui est l'union des extrémités.

(24, 2) Egalement dans le situs, on a considéré le rapport des parties entre elles et à l'extérieur. Il en est résulté la composition (*al-tarkib*) et entraîne la multiplicité des divisions car on peut alors considérer la composition entre le rapport et la quantité et le rapport à la qualité par exemple : on a alors une division non contenue dans les divisions indiquées.

De même, il reste parmi les divisions possibles le rapport au nombre qui est la quantité discontinue ; il n'y a aucune preuve qui l'écarte. De même le rapport au temps, qui est une quantité non stable : il n'est pas nécessaire que cela soit le quando, car il n'est pas nécessaire que ce rapport existe en lui pour (p. 25) que le quando en résulte, car pour le mou-

(21, 5) Sache que l'affirmation que les catégories se réduisent à neuf repose sur deux principes à savoir que ces neuf sont des genres suprêmes (*'aliya*), l'autre que les genres n'ont pas d'autres genres suprêmes qu'eux. Or aucun de ces deux principes n'est apodictique. En effet, il n'a pas été prouvé que chacune de ces catégories est genre pour ce qui est au-dessous d'elle parce qu'il est possible que ce qui est au-dessous soit des choses véritablement différentes, elle, étant accident par rapport à elles (*'aridan lahà*). Elle est alors un accident général non un genre.

Et on n'a pas prouvé non plus que ces neuf catégories, à supposer qu'elles (p. 22) soient des genres, soient des genres suprêmes, parce qu'il est possible que ce qui est au-dessous d'elles soient des espèces véritables. Chacun d'eux est alors un genre particulier (*mufrada*) non suprême (*'ali*). Ou bien que deux d'entre eux ou plus de deux entrent sous un autre genre celui-ci serait un genre moyen, ou un genre inférieur (*safilan*), si ce qui est au-dessous de lui est constitué par des espèces véritables.

On voit par là que le premier principe ne se vérifie pas. Le deuxième principe n'est pas vérifiable non plus, à savoir que les catégories se réduisent à neuf.

22, 7) Voici comment Avicenne expose les choses sur ce point. L'accident se divise selon l'affirmation et la négation, en qualité, quantité, etc., en raisonnant de la manière suivante. L'accident ou bien requiert de soi la division ou bien non :

- a) admet par essence la division... la quantité.
- b) n'admet pas la division.
 - 1) n'admet pas par lui-même de rapport... la qualité
 - 2) admet le rapport
 - i) pour des parties du sujet entre elles... le situs (*wad'*)
 - ii) pour l'ensemble pour quelque chose d'extérieur à lui:
 - 1. soit par rapport à la quantité :
 - a) cette quantité est stable parce que ses parties peuvent se réunir ensemble

qu'il est dans cette situation, un état non stable qui est « l'action chauffane » (*al-ta'thir al-taskhimi*) qui appartient à la catégorie de l'action.

7) La passion (*an yanfa'il*) c'est l'influence en tant que reçue, par exemple le chauffé tant qu'il l'est. C'est un état passager distinct de ce qui le produit et de ce qui en résulte, distinct aussi de la disposition et de la passion.

(20, 7) On a affirmé que l'unité et le point sont en dehors des catégories. Le nombre des catégories n'est donc pas exhaustif. Réponse : nous n'admettons pas que l'unité et le point soient des accidents car ils n'ont pas d'existence in re. Et même si on les considère comme des accidents, existant in re, nous ne prétendons pas avoir fait le décompte exhaustif des accidents en leur assignant les neuf catégories mentionnées.

(20, 11) Ces catégories sont des genres suprêmes en ce sens que tout ce qui est genre supérieur pour les accidents rentre dans une de ces catégories. Le point et l'unité ne peuvent nous être objectés que si vous prouvez que chacun d'eux est dit de ce qui lui est inférieur à la manière du genre et qu'au dessous de lui il y a des genres qui ne tombent pas sous une des neuf catégories mentionnées. Aucune de ces trois conditions n'est prouvable car il se peut que leur attribution à ce qui est au-dessous d'eux soit une attribution accidentelle et que ce qui est au-dessous d'eux soit constitué par des individus (*ashkhas*) dont les essences sont, par hasard, les mêmes (*muttafiqat al-haqiqa*) ou des espèces véritables et non des genres et qu'ils entrent dans la catégorie « qualité ». Jurjani renvoie ici aux *Mabahith al-mashriqiyya*) de Razi : parce que l'un et l'autre (21, 2) sont des accidents : on ne peut se les représenter sans se représenter le réceptacle qui les porte mais cela n'entraîne pas de division ni de rapport dans les parties du réceptacle.

Quant à les colloquer dans la catégorie de la quantité comme l'ont prétendu certains, c'est là une erreur parce que la quantité est apte à être divisée en elle-même contrairement à eux.

3) Le situs (*al-waḍ'*) : c'est une configuration qui advient au corps du fait du rapport de ses parties les unes aux autres : proximité, éloignement, parallélisme, etc., et du fait du rapport de ses parties aux choses extérieures. Si on considère le situs comme une configuration causée pour deux rapports simultanés, le fait d'être debout et celui d'être étendu sont deux situs différents (*mutaḡhayiran*) à cause (p. 18) de la différence des parties par rapport à l'extérieur.

4) Le habere (*al-milk*) qu'on appelle également *al-jida*. On le définit : la configuration qui advient à la chose du fait de ce qui l'entoure et qui se transporte avec elle. Cette dernière clause sert à distinguer le lieu du habere.

5) La relation (*al-idafa*) : c'est le rapport (*nisba*) répété i.e. le rapport d'une intelllection par rapport à un autre rapport, intelligé également par rapport au premier, comme la paternité par exemple : c'est un rapport (*nisba*) qui s'intellige par rapport à la filiation. Et la filiation est un rapport qui s'intllige par rapport à la paternité. La relation (*idafa*) est donc plus particulière (*akḡass*) que le pur rapport. Si nous rapportons (*nasabna*) le lieu à l'essence du localisé, il advient à celui-ci, tant qu'il s'y trouve, une configuration (*ḡay'a*) qui est l'ubi, et si nous le rapportons au localisé en tant que possesseur d'un lieu (*ḡha makan*), ce qui se produit c'est la relation (*mudaf*) parce que le terme de lieu inclut un rapport (*nisba*) intelligé par rapport à un autre rapport qui est le fait que la chose a un lieu i.e. elle y est localisée. Donc la « makaniyya » et la mutamakaniyya appartiennent à la catégorie de la relation.

La présence de la chose dans le lieu est un rapport (*nisba*) qui s'intellige entre les essences de la chose et du lieu tandis que le lieu n'est pas un rapport intelligé par rapport à un autre rapport. Il n'appartient donc pas à cette catégorie.

(19, 10) Ce qui vient d'être dit permet de distinguer le rapport de la relation.

6) L'action (*anḡ yaf'al*) : c'est l'influence (*al-ta'thir*), par exemple le chauffant en tant qu'il chauffe. Il possède, tant

« exposés » (al-ma'rudayn) au nombre ; la « division » dans la définition de la quantité signifie que l'on suppose en elle quelque chose qui n'est pas une autre (*yuḥṣad fihi shay'un ghayr shay'*) ; y entrent donc le continu et le discontinu.

Dans le second cas, i.e. quand l'accident n'est pas susceptible par lui-même de division.

a) Ou bien il requiert le rapport pour lui-même (*yaqta-dil-nisbā li-dhatihi*) i.e. que son significat soit intelligé par rapport à un autre.

b) Ou non. Dans ce cas on a la qualité (*al-kayf*). Sa définition descriptive (car il n'y a pas de véritable définition pour les genres suprêmes) est : un accident qui n'est pas susceptible, de soi, de division et qui ne requiert pas de rapport pour lui-même.

Qu'on n'objecte pas à cette définition de la qualité l'unité parce qu'elle est privative ('adamiyya) : elle n'entre donc pas dans l'accident qui est une division de l'existence.

La première division, celle dont le significat est intelligé par rapport à une autre chose que lui, c'est le « rapport » (nisba) qui comporte sept variétés :

1) L'ubi (ayn), c'est l'arrivée, la réalisation (*husul*) de la chose dans le lieu qui lui est propre (hayyiz ou makan) qu'elle remplit. Cet ubi est appelé « ubi véritable ». On l'a également défini comme étant la configuration (*hay'a*) qui arrive au corps par rapport à son lieu véritable. On peut employer le mot de *ayn* (p. 17) dans un sens métaphorique pour l'arrivée de la chose ailleurs qu'à son lieu véritable comme le fait d'être à la maison ou à la ville, etc.

2) Le quando (*mata*), c'est la configuration (*hay'a*) se produisant du fait que la chose se trouve dans le temps ou dans son extrémité qui est l'instant (*al-am*), comme les consonnes simultanées (aniyya) qui se produisent en une seule fois comme le *ta'* et le *ta''*. Comme l'ubi, le quando se divise en « véritable », comme le jour pour le jeune, ou non-véritable comme la semaine, le mois, l'année.

akwan ne sont pas sensibles : nous ne voyons en effet que ce qui est au repos, les unis et les séparés mais non la description du mouvement, du repos, de l'union et de la séparation. C'est pourquoi d'ailleurs certains ont pu mettre en doute leur existence.

Le nombre de ces variétés d'accidents mentionnés est limité : l'induction le montre ainsi que « l'argument de la coïncidence » (*tatbiq*). Peut-il exister un nombre infini d'accidents dont seul un nombre fini apparaît dans l'existence ? Il y a désaccord à ce sujet. Les mu'tazilites et la plupart des Ash'arites l'ont nié. Ils disent que tout nombre succesif susceptible d'augmentation et de diminution est fini.

Ceux qui l'admettent sont les mu'tazilites al-Jubba'i et ses disciples, l'ash'arite al-Qadi dans la plupart de ses réponses. Ils allèguent comme argument qu'il n'y a pas de raison pour qu'il y ait un nombre plutôt qu'un autre. Iji est d'avis que pour les auteurs sérieux (*al-muhaqqiqun*) il est préférable de s'abstenir de prendre position (*al-tawaqquf*) étant donné la faiblesse des arguments dans les deux sens.

ARTICLE TROISIEME

DIVISION DES ACCIDENTS CHEZ LES FALASIFA

(13, 5) Pour les falasifa, les accidents sont exhaustivement contenus dans les neuf catégories, tandis que les substances forment une seule catégorie ; de sorte que les catégories qui constituent les genres suprêmes des existants possibles sont au nombre de dix.

Iji trouve que le criterium de leur comput n'est guère convaincant (*lam ya'tu fil-hasr bima yasluh lil-i'timad 'alayh*). Voici comment est rapporté leur raisonnement :

L'accident est ou bien susceptible par lui-même (*li-dhatihi*) de division ou non. Dans le premier cas, c'est la quantité. On a spécifié « par lui-même » pour exclure la quantité par accident comme la connaissance de deux choses connaissables : elle est susceptible de division (p. 14) non par elle-même mais parce qu'elle se rattache aux deux objets connus

ou la maladie ou que quelqu'un est dans le bonheur, etc. Il reste toujours que son existence à lui c'est son existence dans le sujet de sorte qu'on ne peut pas les distinguer par désignation sensible.

On pourrait croire d'après cela que l'existence du noir en lui-même, par exemple, est son existence dans le corps et le fait de se tenir en lui. Mais il n'en est rien car on peut dire : il a existé en lui-même, et alors il s'est tenu dans le corps. Il est clair que la possibilité pour une chose d'être en elle-même (*thubut shay'n fi nafsih*) est autre que son existence (*thubut*) par un autre.

(10, 4) Ils ont défini la subsance : une quiddité qui, si elle existe in re, ne se trouve pas dans un sujet (*ma'wdu'*), bien qu'elle puisse être dans un réceptacle (*mahall*) comme la forme corporelle qui inhère (*al-halla*) dans la matière. En spécifiant « si elle existe », ils montrent que l'existence s'ajoute à la quiddité dans la substance et l'accident. Et de ce fait, la définition de la subsance ne s'applique pas à Dieu.

ARTICLE DEUXIEME

DIVISION DES ACCIDENTS

CHEZ LES MUTAKALLIMUN

L'accident :

1) Ou bien se rapporte à la vie et aux appréhensions venant des sens ou d'ailleurs, comme la science, la puissance, l'aversion et le désir, etc. Vouloir les renfermer dans dix variétés est sans doute aucun une erreur.

2) Ou bien il ne se rapporte pas proprement à la vie : il s'agit alors des *akwam* qui sont (p. 12) au nombre de quatre : le mouvement et le repos, l'union (*al-ijtima'*) et la séparation (*al-iftiraq*) ; des objets sensibles (*al-mahsusat*) comme les sons, les couleurs, les odeurs, les saveurs, la chaleur, etc.

Certains ont affirmé que les *akwam* sont nécessairement sensibles. Celui qui les nie va à l'encontre du bon sens et contre le témoignage des sens. D'autres affirment que les

Certains ash'arites ont donné la définition suivante : l'accident c'est ce qui est attribué d'un autre que lui. Mais à l'encontre de cette définition il y a les attributs négatifs : ils sont attribués pour un autre et ne sont pas des accidents. A son encontre également, il y a les attributs divins si on soutient la distinction (*taghayur*) entre l'essence et les attributs.

Les Mu'azilites définissent l'accident de cette manière : ce qui, s'il existe, se tiendrait dans un spatialisé. S'ils ont choisi une telle définition, c'est parce que pour eux l'accident est « thabit » dans la non-existence (*'adam*), dégagé (*munfak*) de l'existence, qui s'ajoute à la quiddité et qui ne se tient pas dans le spatialisé quand il est non-existant mais quand l'accident existe, il se tient en lui.

On leur objecte le cas de l'anéantissement (*al-fana'*) de la substance. Pour eux c'est un accident : en supposant son existence, il ne se tiendrait pas dans le spatialisé qui est la substance, puisqu'il est négation de la substance. Il n'entre donc pas dans la définition.

La définition ne s'applique pas non plus pour ceux qui affirment un accident non dans un réceptacle, comme Abul-Hudhayl al-'Allaf pour les paroles. Cet auteur dit, en effet, que certaines paroles de Dieu ne sont pas dans un réceptacle. Ainsi que certains Basriens qui admettent une volonté se tenant non dans un réceptacle. Mais, ajoute Jurjani, ne pas vouloir appliquer le nom d'accident à des paroles et une volonté innovées est une opinion qui ne mérite même qu'on la discute.

Quant aux philosophes, voici leur définition de l'accident : « C'est une quiddité qui, si elle existe in re (*fil-kharij*) se trouve dans un sujet (*ma'wdu'*) i.e. dans un réceptacle constituant (*mahall muqawwim*). En disant qu'une chose existe dans telle autre soit par voie d'association (*ishtirak*) soit véritablement ou métaphoriquement, cela peut s'entendre de plusieurs manières, comme l'existence de la partie dans le tout et du tout dans la partie, l'existence du corps dans le lieu (*makan*) ou le temps ; ou qu'une chose est dans la santé

peut exister sans être qualifié s'il n'y a pas chez lui qui le pose d'intention ou de volonté. Et comme la fait d'un ordre qui est donné, « fais ceci », par exemple : il se peut qu'il y ait un acte sans qu'il soit le résultat d'un ordre l'exigeant. Ou bien cet attribut ne suit pas l'action : c'est la volonté avec la condition que l'agent en est conscient.

(6, 3) On est d'accord pour admettre que quand il y a une influence de la science, il est indifférent que cette science soit nécessaire ou non, tandis que dans le cas de la volonté, les options divergent : pour certains ce qui agit dans les volontés, c'est ce qui est déterminé d'une façon libre par le voulant (*maqḍuran mukhtara'an lil-murid*), à l'exclusion de ce qui est nécessaire. Pour d'autres, il n'y a pas de différence entre les deux volontés, de la même façon qu'il n'en existe pas pour les deux sortes de science. Il y a également désaccord en ce qui concerne le bien (*al-hasan*) : suit-il nécessairement l'innovation comme le laid (*al-qabih*) et alors il appartiendrait à l'attribut nécessaire (*al-wajib*) ou bien suit-il l'innovation conditionné par la volonté et alors il serait un attribut possible suivant la volonté.

Après cette première mise au point, Ijī et son commentateur abordent les « problèmes généraux concernant les accidents ». Ils le font en huit articles que nous allons paraphraser.

ARTICLE PREMIER

DEFINITION DE L'ACCIDENT

(6, 9) Les Ash'arītes le définissent de cette manière : c'est un existant se tenant (*qa'im*) dans un spatialisé (*mutahayyiz*). Par cette définition ils excluent les non-existants (*al-a'dam*) et les négations (*al-sulub*), ainsi que les substances. Sont également exclus Dieu et ses attributs.

« Se tenir dans l'autre » (*al-qiyam bil-ghayr*) signifie : la particularisation qualifiante (*al-ikhtisas al-na'it*) ou la dépendance dans la spatialisation (*al-taba'iyya fil-tahayyiz*).

et la noirceur. La plupart des mu'tazilites affirment que l'attribut *nafsi* c'est ce qui accompagne nécessairement l'essence. Ils admettent que la réunion de deux attributs *nafsi* dans une même essence sont nombreux, par exemple, le fait que le noir soit noir, couleur, accident. De même on dira que Dieu est savant, puissant : cela accompagne nécessairement (*lazim*) son essence. Ils affirment que l'attribut *nafsi* est commun à l'existant et au non-existant i.e. qu'il est établi dans la chose (*thabit il-shay'*), qu'elle existe ou n'existe pas.

(5, 1) 2) L'attribut *ma'navi*. Certains disent que c'est l'attribut causé i.e. ajouté à l'essence de ce qui est décrit, comme le fait pour l'un de nous d'être savant, puissant, etc. D'autres disent que l'attribut *ma'navi*, c'est l'attribut possible (*ja'iz*) i.e. n'accompagnant pas nécessairement l'objet qu'il décrit.

(5, 4) 3) L'attribut produit par l'agent. Pour eux, c'est l'innovation (*al-huduth*). Cette innovation n'est pas un attribut *nafsi* car il ne demeure pas lors de la non-existence bien que le non-existant possible, pour eux, est décrit comme étant *nafsi*. Elle n'est pas non plus un attribut *ma'navi*, parce qu'il n'est pas causé par un attribut.

4) L'attribut qui suit l'innovation. C'est celui qui n'a pas de «tahaqquq» dans l'état de la non-existence et qui n'est rapporté au possible qu'une fois qu'il a existé. L'agent n'a pas d'influence sur lui. On le divise en plusieurs sortes :

a) Celui qui est nécessaire (*wajib*) i.e. qui arrive nécessairement au qualifié par lui quand celui-ci passe à l'existence, comme la spatialisation, et la réception des accidents pour la substance ; et comme « l'infusion » (*al-hulul*) dans le réceptacle (*mahall*) et la contrariété pour les accidents et comme la nécessitation de l'effet par la cause : ce sont là des attributs qui se produisent nécessairement dans le qualifié quand il commence à exister.

b) Celui qui est possible : il ne se produit pas nécessairement quand le qualifié passe à l'existence. Cette sorte d'attribut ou bien suit la volonté : c'est le cas pour l'acte posé par l'homme, acte d'obéissance ou de désobéissance, car l'acte

tance. Ou aussi l'innovation (*al-huduth*), qui signifie que son existence est précédée par la non-existence. Ou également la réception des accidents.

On pourrait également définir cet attribut : ce qui, pour décrire l'essence, exige l'intellection d'autre chose que lui (*ma yahtaaju wasf al-dhat bihi ila ta'aqqul amrin a'idim 'alayha*).

Cette division en attribut *nafsi* et *ma'nawi* n'est valable que pour ceux qui nient les « modes », — et c'est la majorité des auteurs.

Certains de nos amis, comme le qadi et ses disciples, en s'appuyant sur le mode, ont défini l'attribut *nafsi* : ce qui ne peut pas être exclus de l'essence, celle-ci demeurant. Que la substance soit substance, essence, chose spatialisée, innovée, acceptant les accidents sont, pour eux, autant de modes ajoutés à l'essence de la substance : on ne peut imaginer qu'ils disparaissent, l'essence demeurant.

(3, 8) L'attribut *ma'nawi* lui correspond : c'est celui qu'on peut imaginer exclus sans que l'essence disparaisse. Ces partisans des modes ont divisé les attributs *ma'nawi* en : a) causés (*mu'allala*) comme par exemple le fait d'être connaissant (*al-'alimiyya*), le fait d'être puissant (*al-qadiriyya*) etc. et b) en non causés comme la science, la puissance, etc.

(3, 10) 'Ceux d'entre nous qui rejettent les modes rejettent également les attributs causés. Ils disent en effet : affirmer de quelqu'un qu'il est « sachant » (*'alim*) ne signifie pas autre chose que le fait que la science se tient en lui (*bi-dhatihi*).

Quant aux mu'tazilites, ils divisent l'attribut positif en quatre espèces :

1) L'attribut *nafsi*. Pour Jubba'i et ses partisans, c'est ce qui est le plus propre à l'âme (*akhass wasf al-nafs*). C'est lui qui est à la base de la similitude et de la dissimilitude. Ils considèrent comme impossible la réunion de deux attributs *nafsi* dans une même essence. Ils disent, par exemple, que la « colorité » n'est pas un attribut *nafsi* pour la blancheur

en fonction du lieu, de l'espace, du mouvement avec rappel de la théorie des atomes (4e *marsad*), la relation (*al-idafa*), qui est une espèce particulière de nisba (5e *marsad*).

Enfin, pour permettre au lecteur de suivre facilement l'exposé de Ijī-Jurjānī, nous donnons les articulations de huit articles consacrés aux problèmes généraux (*fil-abhath al-kulliyā*) :

Article premier : Définition de l'accident.

Article deuxième : Division des accidents chez les *mutakallimūn*.

Article troisième : Division des accidents chez les *Falāsifa*.

Article quatrième : Preuve de l'existence des accidents.

Article cinquième : L'accident ne se transporte pas d'un sujet à un autre.

Article sixième : L'accident ne se surimpose pas à l'accident.

Article septième : L'accident ne dure pas deux instants.

Article huitième : Un même accident ne peut pas inhérer en deux sujets distincts.

INTRODUCTION

La notion d'attribut (*sifa*) étant plus large que celle d'accident, et entrant dans sa définition, il faut au préalable la définir et voir comment elle se divise.

Les Ash'arites divisent les attributs positifs en deux sortes : 1) L'attribut *nafsi* : c'est celui qui désigne l'essence sans addition de *ma'na* (intentio), quand par exemple on dit d'une essence qu'elle est substance, qu'elle existe ou qu'elle est chose.

2) L'attribut *ma'nawi* : c'est celui qui désigne une intention (*ma'na*) ajoutée à l'essence, comme, par exemple, la spatialisation : c'est une intentio ajoutée à l'essence de la subs-

Il est surtout connu par deux ouvrages : ses *Ta'arif*, d'une extrême concision où il donne des définitions de termes techniques de philosophie, de mystique, etc., et son commentaire des *Mawaqif* où il accorde une large place à la philosophie.

Rappelons maintenant la structure des *Mawaqif* et la place qu'y tient le chapitre sur les accidents. L'ouvrage se compose de six *mawaqif* ou traités. Le premier est une introduction méthodologique : objet du kalam, les présupposés de toute science, la connaissance, valeur du raisonnement déductif. Le deuxième traité est consacré aux principes généraux, l'existence et la non-existence, la quiddité, le nécessaire et le possible, l'un est le multiple, la cause et l'effet.

C'est le troisième traité qui est entièrement consacré aux accidents. Nous allons y revenir. Le quatrième traité étudie la substance. Après avoir défini celle-ci, l'auteur analyse la notion de corps, puis les accidents des corps ; enfin les âmes immatérielles. Ce n'est qu'au cinquième traité qu'apparaissent les problèmes spécifiquement théologiques plus exactement d'une théologie « rationnelle » (*ilahîyyat*) : essence divine, la transcendance de Dieu (*Via remotionis*), son unité, ses attributs « possibles », les actes de Dieu enfin les Noms divins. Le sixième traité s'occupe des questions traditionnelles (*sam'îyyat*) : le prophétisme, l'eschatologie, les statuts et les noms, l'imama.

Revenons à notre traité des accidents. Ceux-ci sont envisagés d'abord d'un point de vue général : nature, division chez les divers auteurs, propriétés : c'est le contenu du premier *marsad*, celui-là même dont nous donnons un résumé paraphrasé, en suivant de très près les divisions et le texte mêmes. Nous renvoyons d'ailleurs constamment aux pages et lignes de l'ouvrage (8) de façon que le lecteur désireux de contrôler notre traduction ou notre résumé puisse le faire. Puis Ijî passe aux divers accidents en particulier : la quantité (2e *marsad*) ; la qualité (3e *marsad*) ; les rapports (*nisab*) :

(8) Nous utilisons l'édition du Caire de 1325/1907, Matba'at al-Sa'ada, en huit volumes. Le chapitre concernant les accidents se trouve dans le tome 5.

le rencontra (7). Il essaya en vain d'intervenir au nom de son maître, auprès du Muzaffaride Mubariz al-Din qui vint assiéger la ville en 754/1357. Il se retira à Shabankara. En 756/1355, il fut à cause de ses démêlés politiques, enfermé dans la forteresse de Diraymiyan (à Ij) et y mourut la même année.

Son activité scientifique, peu originale, s'exprima surtout en manuels destinés à l'enseignement dans les madrasas. Mais leur caractère didactique suscita le zèle des commentateurs. Son livre le plus populaire est le *Kitab a-Mawaqif fi 'ilm al-kalam*. Le commentaire de celui-ci par Jurjani devint un classique pour l'enseignement de la théologie et sert aujourd'hui encore comme livre de base pour l'enseignement supérieur de la théologie à l'Azhar.

L'ouvrage fut dédié postérieurement à Abu Ishaq mais il semble, si on s'en tient à l'indication du *Ta'rikh-i Guzida* qu'il a été composé avant 730/1330. Les principales sources de Iji sont le *Muhassal* de Fakhr al-Din al-Razi (m. 606/1209), qu'il désigne souvent sous le nom d'«*al-Imam*», le *Abkar al-afkar* de Sayf al-Din al-Amidi (m. 631/1233), auxquelles il faut ajouter, par endroits, le *Nihayat al-'uqul fi dirayat al-usul* de Razi également.

Quant à Jurjani, surnommé Al-Sayyid al-Sharif, son nom est 'Ali b. Muhammad. Il naquit à Taju près de Astarabadh, dans la province de Jurjan, près de la Mer Caspienne, en 740/1339. En 766/1365, il se rendit à Hérat pour étudier sous la direction de Qutb al-Din Muhammad al-Razi al-Tahtani, qui lui conseilla de se rendre chez son élève Mukarakshat en Egypte. Avant de s'y rendre il suivit les cours de Muhammad al-Fanari à Karaman. Il demeura quatre ans en Egypte à Sa'id al-Su'ada, puis visita Constantinople en 776/1374 et se rendit à Shiraz où il fut nommé professeur par Shah Shuja' en 779/1377. Quand Timourlenk prit la ville, il l'emmena à Samarkand où il eut des joutes scolastiques avec Sa'd al-Din al-Taftazani. A la mort de Timourlenk, il retourna à Shiraz où il mourut en 816/1413.

(7) *Diwan*, éd. Qazwini-Ghani, p. 363, 1.7 (cité par Van Ess).

Nous-mêmes, depuis de nombreuses années, nous nous occupons d'une étude doctrinale du problème de Dieu : son existence, ses attributs et ses Noms dans le kalam classique (3). Nous nous sommes constamment référé au livre des *Mawaqif* pour y puiser un exposé méthodique des questions enseignées dans les écoles se rapportant à notre sujet. Comme contribution aux Mélanges de M. Ibrahim Madkour, auquel nous lie une amitié de plus d'un quart de siècle et qui représente par excellence l'historien de la philosophie musulmane dans son sens le plus large, nous avons choisi de donner un extrait de notre travail, en l'adaptant aux conditions d'un article de Festschrift. Ce chapitre porte sur la doctrine des accidents. Ijī lui consacre le troisième *mawqif*. Nous ne donnons ici que les problèmes généraux (*al-abhath al-kullīyya*), c'est-à-dire le premier article (*marsad*) des huit qui constituent le troisième *mawqif*.

Avant de procéder à l'exposé du texte lui-même, nous allons donner brièvement quelques détails biographiques sur la vie de l'auteur des *Mawaqif* (4) ainsi que sur celle de son commentateur Jurjani (5) et situer le chapitre que nous analysons dans l'ensemble de l'ouvrage.

Adud al-Din 'Abd al-Rahman b. Rukn al-Din b. 'Abdal-Ghaffar al-Barri al-Shabankari connu communément sous le nom de Ijī est né précisément à Ij, ville principale de Shabankara près de Shiraz, après 680/1281. Il fut le disciple de Baydawi. Le dernier des Ilkhans, Abu Sa'id (m. 736/1336) l'invita à sa cour à Sultaniyya et le nomma *qadī al-mamālik*. Un ouvrage contemporain *Ta'rikh-i Guzida* le mentionne comme un savant renommé (6). On le retrouve plus tard comme grand *qadī* à Shiraz à la cour de l'Inju Abu Ishaq, où Hafiz

(3) Pour le deuxième volume des « Grands problèmes de la théologie musulmane », à paraître chez Vrin. Le premier volume de M. Louis Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, a paru en 1967.

(4) Cf. E.I. 2 (Van Ess); GAL 2, t. 2, p. 267, Supp. t. 2, p. 287 qui donne les sources; Kakhala, *Mo'jam al-mu'allifin*, t. 5, p. 199 et surtout Van Ess, *Die Erkenntnislehre...* pp. 1-7.

(5) Cf. E.I. 2 (Tritton); GAL, t. 2, p. 216; Supp. t. 2, p. 305; Browne, *Li. Hist. of Persia*, t. 3, p. 355; Zurukli, *Ajlam*, t. 5, p. 159; Van Ess, *ibid.*

(6) *Ta'rikh-i-Guzida* de Hamdul'llah Mustawfi-i-Qazwini, éd. Browne, (fac. similé), Gibb Memorial, vol. XIV, I, p. 808, ligne 6 et sq.

**LA DOCTRINE DES ACCIDENTS
CHEZ LES PENSEURS MUSULMANS
D'APRES LE COMMENTAIRE DU K. AL-MAWAQIF
DE IJI PAR JURJANI**

par

Georges C. Anawati

Il y a déjà près d'un quart de siècle nous avons analysé l'ouvrage classique de Iji, Kitab al-Nawaqif, avec son commentaire de Jurjani en essayant de dégager sa structure et de la comparer à des ouvrages similaires (1). On sait que le Sharh al-Mawaqif représente pour les grandes universités musulmanes le « manuel » de base le plus complet et le plus commode pour le *kalam* sunnite. Depuis, un très important ouvrage, dû au Professeur Josef Van Ess a paru sur cet auteur : dans une monographie considérable, dans la pure ligne de la solide science allemande, bourrée de notes historiques et doctrinales, le jeune professeur de Tübingen a donné la traduction allemande avec commentaire du premier *mawqif* portant sur les préliminaires, et la théorie de la connaissance, ou plus exactement de la science, *al-'ilm* (2). Une longue introduction (pp. 1-32) situe Iji et son commentateur Jurjani dans leur contexte historique.

(1) L. Gardet et M.M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée, Paris, Vrin, 1948, pp. 165-169.

(2) Josef Van Ess, Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Iji, Uebersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif, Wiesbaden, Steiner, 1966, 510 pages.

la connaissance), qui est en même temps l'infusion d'une Lumière venue d'ailleurs.

Suhrawardi sut conquérir son indépendance à l'égard des *falasifa*, son originalité propre à l'égard des diverses lignes sufies. Il ne saurait se lire cependant sans un recours constant à l'histoire de la *falsafa* et à l'histoire du *tasawwuf*. Si bien que son œuvre reste, par là même, un haut témoignage de la culture arabo et irano-musulmane, et mérite de trouver aujourd'hui une audience plus large encore.

Louis Gardet

de lumière. La Source première est luminosité, les existants créés ne sont posés dans l'être qu'en tant que « luminité ».

L'*ishraq* est première recherche et attente d'une vision intuitive et unitive ; et sa démarche est saisie positive beaucoup plus que nescience éprouvée. En conséquence : si nous admettons, selon un schéma habituel, que le *tasawwuf* est traversé par deux tendances majeures, unité de Présence testimoniale (*wahdat al-shuhud*) dans la dualité maintenue du Créateur et de la créature (i.e. Hallaj), et unicité de l'Etre (*wahdat al-wujud*, i.e. Ibn 'Arabi et presque tout le sufisme postérieur), il faut reconnaître que Suhrawardi ne saurait être classé vraiment selon l'une ou l'autre perspectives. Alors que pour Ibn 'Arabi, Dieu — mais en un sens autre que celui du *kalam* ash'arite — est en rigueur de termes seul Etre et seul Agent, puisque tout l'univers est « ombre de Dieu », *zill Allah* (37), est Dieu s'exprimant Lui-même à Lui-même, nous voyons Suhrawardi maintenir la transcendance de l'Unique en reconnaissant au contingent, qui n'existe que par Lui, une réalité ontologique propre. Et cependant, la remontée vers la Lumière primordiale n'est pas une unité par union intentionnelle de Présence (*shuhud*), elle est bien le retour de l'être contingent, et donc obscur, à la Luminosité dont il émane.

*
**

D'autres mises en regard pourraient être proposées, aussi bien parmi les sufis que parmi les *falasifa*. Elles nous conduiraient semble-t-il à dire : si la « sagesse d'investigation » fut pour Suhrawardi un tremplin quasi nécessaire, c'est elle par ailleurs, soit par influence directe, soit en raison du distancement qu'il dut prendre à son égard, qui commandera pour une large part la symbolique adoptée. C'est cela qui rendit si difficile à maint de ses contemporains l'authentique compréhension de ses écrits, et qui explique peut-être le tragique de sa destinée. Il voulait avant tout que son message restât celui d'une expérience de vision, à laquelle il entendait conduire ses disciples, vision identificatrice (cf. sa théorie de

(37) Ou encore *zill al-Haqq* ; v.g. Ibn 'Arabi, *Fusus al-hikam*, I, p. 101.

Il serait significatif de pouvoir comparer de près, par exemple, d'une part les thèmes d'Ibn 'Arabi sur l'Essence divine absolue et la Nuée primordiale, et d'autre part l'identité suhrawardienne Etre premier — Lumière absolue. Il n'y a pas seulement une différence de symbolique, mais chez Ibn 'Arabi la projection de l'expérience *fana'-baqa'*, et chez Suhrawardi une « vue » où s'unissent hermétisme, mazdéisme, foi coranique (*la surate al-Nur*), et qui commandera par la suite l'expérience elle-même. Instructifs seraient également les rapprochements et différences du rôle reconnu par Ibn 'Arabi et par Suhrawardi à l'imagination transcendante. C'est par elle que chez le premier la sphère de l'humanité (*nasut*) se résorbe et se projette en la sphère de la Divinité (*lahut*) ; et que l'esprit créé s'abolit (*fana'*) en tant que créé, mais pour se réintégrer (*baqa'*) selon sa nature originelle non en l'Essence absolue, mais en la « Nuée primordiale », voile de l'Absolu. C'est par elle que se déterminent chez le second les sphères d'existence angélique, et le rôle de ces « anges de Dieu » qui ouvrent à l'âme humaine la « haute salle des lumières ».

C'est à des remarques analogues que conduirait, croyons-nous une mise en regard de Suhrawardi et d'Ibn Sab'in (m. 669 H./1270). Ibn Sab'in est certes plus « philosophe », et moins doué poétiquement, qu'Ibn 'Arabi. La distance qu'il prit à l'égard des *falasifa*, orientaux et maghribins, Ibn Rushd compris (auxquels il joignait Ghazzali), s'exprime en des attaques plus virulentes encore que les reproches adressés à Ibn Sina par Suhrawardi (36). Mais en dépit du vocabulaire « philosophique » utilisé, sa recherche d'identification à l'« Ipséité-forme », cause (formelle) de toute chose, et première émanée de l'Etre nécessaire, est peut-être plus proche de l'unité proclamée par Ibn 'Arabi avec la « Nuée primordiale » que de l'entrée suhrawardienne dans la « haute salle des lumières ». Pour philosophique qu'elle soit dans son expression la mystique d'Ibn Sab'in est une mystique d'unité dans la transcendance maintenue de la Source primordiale, Lumière.

(36) Voir texte d'Ibn Sab'in, ap. Louis Massignon, *Textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929, pp. 128-131.

vision réalisatrice de l'autre, nous semblent sensiblement les mêmes chez Ibn Masarra et le maître de l'*ishraq*, il serait difficile d'être aussi affirmatif en ce qui concerne Ibn 'Arabi, *al-shaykh al-akbar*, né à Murcie en 560/1165, et mort à Damas en 638/1240. Nombreuses sont les sources communes, avant tout et toujours néoplatonisantes ; et des influences possibles de l'*ishraq* sur Muhyi al-Din ne sont point à écarter. Les perspectives cependant diffèrent. C'est ce qu'exprime le Dr. Madkour (33), quand il souligne le sens maintenu de la création (*khalq* et *ibda'*) chez Suhrawardi, et la contingence ontologique de la créature ; et cette « unicité de l'Être » (*wahdat al-wujud*) d'Ibn 'Arabi, où la « réalité » (*al-amr*) est « toute entière Créateur et créature » (*haqq-khalq*), « Créateur sous une dimension (*nisba*), créature sous une autre, mais le tout concret (*al'ayn*) est un seul tout » (34).

Mais s'agit-il seulement de thèses métaphysiques ? Très juste nous semble la simple remarque du Seyyed Hossein Nasr dans ses *Three Muslim Sages* (35), qui fait de Suhrawardi un « Illuminationist » (*iskraqi*) et d'Ibn 'Arabi un sufi. L'*iskraq* en effet n'est pas *que tasanwuf*. Si le « rapt d'extase » se situe en rupture de la recherche spéculative, il n'en est pas moins préparé par cette recherche même, qui continuera d'orienter la conceptualisation dernière. Chez Ibn 'Arabi, la vue du monde exprimée est plus uniment la transposition directe d'une expérience voulue comme réalisatrice. L'étude des mashha'iyin n'y apparaît plus comme une utile (voire nécessaire) ascèse préparatoire. Le péripatétisme, dès le départ, s'afface devant l'affirmation de l'« unicité de l'Être », qui est beaucoup moins, à bien voir, une prise de position philosophique que la recherche expérientielle et métaphilosophique d'un pur « exister ».

(33) *Fil-falsafa al-islamiyya*, p. 64.

(34) Ibn 'Arabi, *Fusus al-hikam*, éd. du Caire, 1365/1946, I, p. 121. Cf. Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, 1958, p. 147 ; voir également notre étude « Expérience et gnose chez Ibn 'Arabi », ap. *al-Kitab al-tadhkari Muhyi al-Din b. 'Arabi*, Le Caire, 1389/1969, pp. 266 et 281.

(35) Harvard University Press, 1964, introduction, p. 6.

étudiés par Asin Palacios (30), ne nous donnent pas la même note expérientielle que certaines confidences de la *Hikmat al-ishraq* par exemple.

Cette soif de réalisation vécue se retrouve à coup sûr, chez Ibn Bajja (m. 533 H./1139). C'est bien une saisie non discursive, toute intuitive, saisie de Soi par soi où tout est redonné, qui illumine la ligne d'horizon du *Régime du Solitaire* (*Tadbir al-mutawahhid*) resté malheureusement inachevé (31). Mais nous avons affaire ici à l'influence évidente d'Aristote (32), et à celle non moins directe de Farabi, dont *al-Madina al-fadila* n'est point sans inspirer la Cité idéale que des sages « solitaires », unis dans une même quête, construiraient dès ici-bas. La saisie intuitive recherchée n'est plus abstractive, mais elle reste celle même de l'intellect purifié par l'abstraction. Le terme de la quête est la forme pure de toute matière de l'Intelligence agente, à laquelle le « solitaire » s'unit par un *ittisal*, une « rencontre », qui est adhérence identificatrice aux formes intelligibles de l'intellect acquis. Nous retrouvons ici ce que le Dr. Madkour appelait, à propos de Farabi, une « mystique spéculative ». L'« Orient des lumières » suhrawardien suppose une toute autre démarche. Quelle que soit leur recherche de réalisation vécue, Farabi fut le prédécesseur d'Ibn Sina bien plus que de Suhrawardi, et Ibn Bajja, au Maghrib, annonce Ibn Tufayl (et en un sens Ibn Rushd) bien plus qu'Ibn 'Arabi.

On peut dire qu'Ibn Masarra, au contraire, annonçait Ibn 'Arabi, et ce dernier ne s'y est point trompé. Mais si les rapports entre philosophie d'une part, recherche et attente d'une

(30) Cf. Miguel Asin, Palacios, *Abenmasarra y su escuela, Origenes de la filosofia hispano-musulmana*, Madrid 1914. Ce précieux ouvrage n'est pas sans urger parfois et systématiser un peu vite les rares textes d'Ibn Masarra parvenus jusqu'à nous. Voir analyses des passages d'Ibn Hazm et d'Ibn 'Arabi consacrés à Ibn Masarra dans Roger Arnaldez, art. « Ibn Masarra », EI, 2ème éd.

(31) Texte publié par le Dr. Majid Fakhry, *Rasa'il Ibn Bajja al-ilahiyya*, Beyrouth, 1968, pp. 37-96.

(32) Nombreuses sont les références d'Ibn Bajja aux traités du Stagyrte ; sa connaissance de Platon est non moins certaine. Ainsi que le remarque M. Majid Fakhry (op. cit., *Muqaddima* ; voir également en anglais préface, p. VI), seuls sont nommément cités par Ibn Bajja, parmi ses prédécesseurs musulmans, Farabi et Chazzali ; aucune mention n'est faite d'Ibn Sina.

avec des disciples à Almeria, dans la solitude des montagnes, près de Cordoue. On sait ses principales sources grecques, Plotin et surtout le pseudo-Empédocle ; ses fortes influences shi'ites, et son usage du *jafr*. Si bien que l'environnement culturel de cet Andalou est peut-être beaucoup moins différent qu'on ne pourrait le croire à première vue de celui vécu par Suhrawardi, deux siècles et demi plus tard. Ibn Masarra, contemporain de Farabi, ne semble guère, à l'encontre des grands *falasifa* orientaux, avoir subi et agréé l'influence d'Aristote. A l'instar du pseudo-Empédocle, ce n'est plus l'Un plotinien, et encore moins « la Pensée qui se pense » du Stagyrte, qui serait, à l'origine de tout, mais une Matière, spirituelle et intelligible, commune au créé et à l'Incréé : « surunicité » là encore, mais non plus de l'Etre comme tel. En émanent, en participation dégradée, les créatures spirituelles, puis matérielles (matière sensible). Une notion se dégage ainsi, bien connue en shi'isme ésotérique (28), celle d'une Matière première spirituelle, supérieure en degré d'être à l'Intelligence et à l'âme.

Le revêtement conceptuel et la symbolique même seront fort divers chez Ibn Masarra et chez Suhrawardi. Mais il semble bien, — et c'est là ce qui nous importe, — que nous retrouvions en l'un comme en l'autre une même soif de sagesse intuitive qui, par le discours, mais au delà du discours et en rupture avec lui, tend à une saisie comblante du Réel. Il n'est pas jusqu'au souci d'ésotérisme dont Suhrawardi enveloppera le texte définitif de la *Hikmat al-ishraq* (29) qui ne fasse songer à l'ésotérisme très délibéré d'Ibn Masarra : et il n'était pas simple prudence à l'égard des *fuqahā'*. La réflexion philosophique se transmue là encore en une gnose sapientiale qui se veut réalisatrice. On peut seulement regretter que les textes d'Ibn Masarra, conservés par Ibn 'Arabi et

(28) Voir références dans l'article *Hayula*, ap. *Encyclopédie de l'Islam*, 2ème édition. A noter que le terme adopté préférentiellement par Ibn Masarra est non *hayula*, mais *'unsur*, qu'Ibn Sina, un siècle plus tard, définira comme « le principe premier (*al-asl al-awal*) dans les sujets d'inhésion » (*al-Risala fil-hudud*, ap. *Tis'rasa'il*, éd. du Caire 1326/1908, p. 84 ; cf. trad. franç. de A. M. Goichon, *Introduction à Avicenne*, Paris, 1933, p. 82).

(29) Qu'il transcrivit en langage chiffré.

il ne s'agit aucunement de réassumer *a posteriori* les *riyadat* sufies, comme Avicenne s'y est efforcé dans les *Isharat*. Elles font partie intégrante de la démarche, au même titre, et plus encore peut-être, que la « sagesse d'investigation ».

Si l'on peut avec M. Madkour, appeler la mystique suhrawardienne une mystique « philosophique (*falsafiyya*) » (26), c'est à la condition de donner ici à ce dernier terme un sens très large, qui déborde l'école de la *falsafa* historique ; non point — au contraire — pour en récuser la valeur « investigatrice » de base, mais pour l'assumer comme le point de départ, insuffisant mais nécessaire, vers une expérience de connaissance positive savoureuse, le « rapt d'extase ». Ce n'est point une expérience comblante en sa négativité apophasique, telle que pourrait l'évoquer maint poème de Hallaj, — c'est une saisie positive par effusion de lumière.

II

A la charnière de la *falsafa* néoplaonisante d'un Farabi, mais la récusant en partie, et du *tasawwuf* hallagien, l'*ishraq* de Suhrawardi reste aux écoutes aussi bien d'un émanatisme prégnant de cette « surunivocité de l'être » (27) si caractéristique d'Ibn Sina, que de la transcendance maintenue de la Source unique des lumières, dont les créatures ne sont que reflets hiérarchisés. Cette double visée qui, chez Suhrawardi, colore à la fois l'expérience et son revêtement philosophico-gnostique, nous apparaîtra non moins clairement si nous le comparons non plus avec des Orientaux dont il subit l'influence directe, mais avec certains philosophes ou mystiques de l'Occident musulman.

Qu'il ait ou non connu ses écrits, il nous semble pouvoir dire qu'une indéniable parenté d'esprit, et peut-être de démarche, relie le maître de l'*ishraq* à Ibn Masarra (m. 319 H./931). On sait le périple d'Ibn Masarra qui alla s'instruire en Orient auprès des mainteneurs du « sens caché », pour revenir vivre

(26) *Fil-falsafa al-islamiyya*, p. 64.

(27) L'expression, appliquée par lui aux métaphysiques avicennienne et scotiste, est d'Etienne Gilson, ap. « Avicenne et le point de départ de Scot », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Paris, 1927.

pour la « sagesse illuminative », les thèses de noétique ou d'ontologie qui surgissent sont comme la transposition en langage discursif, et donc en dépendance de tout un environnement culturel, d'une expérience de soi métaphilosophique. Il devenait dès lors inévitable que les thèses ainsi proposées soient plus d'une fois en discordance avec les traditions de la *falsafa*.

Cette double mise en regard esquissée entre Hallaj et Suhrawardi d'une part, Farabi et Suhrawardi de l'autre, nous conduit donc, quelle qu'aient pu être les influences acceptées ou subies, à affirmer l'originalité indiscutable du maître de l'*ishraq*. Il ne s'agit pas seulement, il ne s'agit pas tant des thèses professées que d'une attitude existentielle fondamentale. A la différence de Hallaj, ce n'est plus seulement le témoignage de l'expérience vécue qui se revêt d'une conceptualisation approchée (24). La très riche symbolique utilisée, ses sphères d'existence angélique, et la Lumière originelle du *Khurra*, tout imprégnées, jusque dans le vocabulaire, par les grands mythes de l'Iran ancien, prend, aux yeux de Suhrawardi, figure de la réalité expérientielle elle-même. La vue du monde, la noétique et l'ontologie ne relèvent plus seulement d'une recherche spéculative, mais d'une expression totalisante où s'unissent saisie intellectuelle et imagination transcendante. La soif d'union à Dieu est comme réassumée par une gnose sapientiale.

Et cette gnose reste, veut rester, expérience vécue par le tout de l'homme. L'esprit humain n'a plus seulement, comme chez Farabi, à devenir ce qu'il est par nature, — en actualisant, au sommet de l'acte du connaître, sa jonction unificatrice avec le monde des Intelligibles. Le monde supérieur, que symbolisent au sens fort les « anges de Dieu », garde l'initiative à l'égard de l'âme purifiée à la fois par le savoir philosophique préalable (« sagesse d'investigation »), par la pratique des exercices spirituels (*riyadat*), et par la guidance des « maîtres de la vision » et du « Mainteneur du livre » (25) ;

(24) Nous disons « approchée », en ce sens que l'expérience mystique est de soi apophasique et ineffable.

(25) *Ashab al-mushahada* et *qa'im al-kitab*, cf. *Hikmat al-ishraq*, pp. 156, 244, 258, etc.

wardi est plus proche tantôt de Farabi (v.g. théorie de la connaissance), et tantôt d'Ibn Sina (cosmologie des Ames célestes, survie de l'âme individuelle), non sans apporter toujours ou presque toujours des corrections aux thèses de ses prédécesseurs. Mais la valeur expérientielle qui finalise toute son œuvre le situe sur un autre plan de recherche.

Pour Farabi, il s'agit du suprême auto-dépassement de l'intellect, rejoignant le monde des Intelligibles auquel il appartient par nature. Quelque plotiniste que soit son inspiration, nulle part ne se trouve clairement exprimée en ses œuvres la mutation du *noûs* (intellect) en *mé noûs* (non-intellect) des *Ennéades*. Suhrawardi au contraire, n'utilise le stade préparatoire de la « sagesse d'investigation » (*al-hikma al-bahtiyya*) que pour la dépasser, et, dans une certaine mesure, la récuser en la dépassant. Elle a pour l'esprit valeur d'ascèse, — nous dirions presque de technique. Être maîtrisée, puis renoncée, lui donne par rapport à la « sagesse illuminative » une valeur d'irremplaçable catharsis. C'est bien pour cela que Suhrawardi tend à une réalisation d'expérience d'ordre mystique (mais que la nécessaire catharsis « philosophique » situe autrement que l'expérience hallagienne), en quête d'une fruition d'absolu, et en rupture du discours tandis que Farabi tend à une réalisation d'expérience intuitive d'ordre intellectuel, au sommet du discours et en continuité avec lui.

Caractéristique de ce point de vue est l'intégration du *tasawwuf* tentée par Ibn Sina (23). Ce qu'il offre en fait, c'est une interprétation rationnelle, un « ajustement » *a posteriori* des démarches et expériences sufies : réalité parmi d'autres réalités, qui s'insère en sa vue totalisatrice des choses. La noétique ou l'ontologie avicennienne ne se mesurent pas à l'ineffabilité de l'expérience mystique ; c'est celle-ci qui sera comme justifiée par des thèmes philosophiquement déduites. La démarche de Suhrawardi sera exactement inversée. Quand il abandonne l'exposé de la « sagesse d'investigation »

(23) Voir spécialement les deux dernières parties des *Isharat*, intitulées respectivement *maqamat al-'arifin* et *asrar al-ayat* (éd. Forget, Leyde 1892, pp. 198-222).

mes », mais il se laisse comme emporter, ébloui, par son irradiation lumineuse ; et l'on sait le problème posé, dans la pensée de Farabi, à propos de la survie individuelle de l'âme (18). En un sens donc, mais qui n'est plus du tout celui de Hallaj, l'*ittisal* farabien sous-entend une forme d'*itti-had* ,

Il reste que « dans l'union al-farabienne, quelle qu'elle soit, l'homme ne communique avec l'Etre premier qu'indirectement » (19), en un éclair intuitif sans doute, mais par la médiation hiérarchisée du monde des Intelligibles. Que cette médiation s'exprime, chez Farabi et chez Ibn Sina, en termes de lumière et (chez Ibn Sina du moins) en termes d'amour (20), voilà qui les situe dans un climat de pensée qui n'est pas sans prélude aux grandes envolées de l'*ishraq*. Mais pour Suhrawardi les « anges de Dieu » qui ouvrent à l'initié les « hautes salles de la lumière » (21), s'ils ne sont pas sans parenté avec les Intelligences agentes du monde farabien, se refusent, par leur valeur réalisatrice de symboles vécus, à s'enclore dans le discours abstraitif et discriminatif des « philosophes ».

Et voici peut-être la vraie raison de l'attitude de Suhrawardi à l'égard des *falasifa*, ses devanciers. « La mystique alfarabienne est essentiellement spéculative » (22). La béatitude est au sommet et dans la consommation de l'acte même du connaître, — un connaître qui appartient par nature à la spiritualité de l'intellect humain : de l'« intellect patient » à l'« intellect saint », il y a accomplissement et achèvement, il n'y a ni point de rebroussement, ni point de rupture. — L'illumination suhrawardienne, faiseuse de béatitude, n'est pas que « spéculative » ; d'une part, elle est comme portée par une symbolique sacrée, d'autre part elle « reçoit » autant et sans doute plus qu'elle n'« acquiert ». Quand il s'agit de la solution à donner à tel ou tel problème philosophique, Suhra-

(18) Survie nettement affirmée au contraire, par Ibn Sina.

(19) Ibrahim Madkour, *ibid.*

(20) Cf. Ibn Sina, *Risala fil-'ishq*, texte édité (avec trad. franç. glosée) par A. F. Mehren, Leyde, 1894.

(21) *Ghurfat al-nur*, cf. *Hikmat al-ishraq*, éd. cit., p. 244.

(22) Ibrahim Madkour, *La place d'al-Farabi*, p. 187.

ble, et par lui de l'Intellect du Tout, reflet lui-même de l'Etre premier. Pour Farabi, l'intellect humain, devenu « intellect acquis » (*mustafad*), puis « intellect saint » (*qudsi*) de par une jonction toujours plus parfaitement réalisée avec l'Intelligence agente séparée, tend à une identification ontologique du connaissant et du connu dans l'acte même du connaître. Cette noétique farabienne n'a pu qu'influencer fortement Suhrawardi, dans la mesure où il proclame, lui aussi, une identité du connaissant et du connu (12), qui sera comme la clef ouvrant à l'âme la remontée vers « l'Orient des lumières ». En ses « philosophèmes », Suhrawardi est en un sens plus près de Farabi que d'Avicenne, — encore qu'il soit peut-être moins éloigné de la pensée la plus authentique de ce dernier qu'il ne semble lui-même l'avoir cru (13).

Dans le passage d'*al-Falsafa al-islamiyya* que nous avons déjà cité (14), M. Ibrahim Madkour définit la mystique de Farabi par l'*ittisal*, et celle de Hallaj par l'*ittihad*. Ainsi s'en était-il déjà expliqué dans son ouvrage en français *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane* (15). Précisons ici que l'*ittihad* est, pour Hallaj, une identification non de substance (« nous sommes deux esprits infondus en un (seul) corps » (16), mais par union intentionnelle de présence et d'amour. Quant à l'*ittisal* farabien, il est la jonction de l'intellect humain avec l'intellect agent séparé, et, comme le dit fort bien le Dr. Madkour, « notre philosophe montre (...) à différentes reprises que l'intellect acquis de l'homme illuminé se distingue de l'Intelligence agente en nature et en degré » (17). Et cependant, voici que dans l'acte même de connaissance, le connaissant devient (ontologiquement) le connu en son intelligibilité même, — et tel est « l'intellect acquis ». Il n'est pas par nature l'Intelligence agente, il ne saurait acquérir sa force illuminatrice de « donateur des for-

(12) Voir par exemple, les *Talwihat*, éd. par H. Corbin, Istanbul, 1945, pp. 70-74.

(13) Cf. No. 2 de l'étude ci-dessus signalée, note 1.

(14) Ci-dessus, note 3.

(15) Paris, 1934, p. 188.

(16) *Diwan d'al-Hallaj*, p. 93.

(17) *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, loc. cit.

cielle du langage mystique. Pour Hallaj, ce substrat n'est qu'un revêtement approprié, suggérant allusivement le choc d'existentialisation (*wajd*, *wujud*) des états et étapes spirituels où Dieu le conduit ; cependant que la thématique hallajienne serre de beaucoup plus près que la thématique suhrawardienne des valeurs spécifiquement musulmanes engagées dans les discussions des *usul al-fikh* ou du *'ilm al-kalam* de son temps. Pour Suhrawardi, le substrat philosophique est en quelque sorte l'étape préparatoire et nécessaire de la vision d'extase, laquelle à son tour le purifie et le transmue. Nous retrouvons ici sa distinction entre *al-hikma al-bahthiyya*, sagesse par investigation théorétique, et *al-hikma al-dhawqiyya*, la sagesse qui « goûte » et se goûte, et que seul celui qui en a soif peut entrevoir (10). La première prépare à la seconde, elle purifie l'intellect de son attache au sensible, mais il faut la maîtriser et la dépasser.

Les liens qui unissent Suhrawardi à Farabi seront en un sens plus complexes que ceux qui l'unissent à Hallaj. Farabi fait partie de ces « péripatéticiens récents (11) auxquels s'adresse la sévérité de Suhrawardi ? Sans doute, encore que cette sévérité s'adresse d'abord, nous le savons de reste, à Ibn Sina. Un élan néoplatonicien qui oriente toute la vue du monde et de Dieu, et de l'homme en ses rapports au monde et à Dieu, — et sur la base toujours du contresens historique de la pseudo-Théologie d'Aristotele, — cet élan est plus décisif encore chez Farabi que chez Avicenne. Non qu'il ne soit l'inspiration la plus profonde de ce dernier, maints chapitres des *Isharat*, ses *Rasa'il* dites « mystiques », et surtout ses gloses sur la pseudo-Théologie, le prouvent abondamment. Mais c'est principalement en noétique que la pensée de Farabi garde, plus que celle d'Ibn Sina, une résonance plotinienne. Pour Ibn Sina, l'âme humaine purifiée est simplement le miroir (*mir'at*) où se reflètent les lumières du monde intelli-

(10) Cf. Suhrawardi, *Risalat al-abraj*, appelée encore *al-Kalimat al-dhawqiyya*, ap. « Oeuvres philosophiques et mystiques » de Suhrawardi, t. II, éd. par S. H. Nasr et H. Corbin, Téhéran-Paris, 1970, p. 462 et ss. — Voir au sujet des deux sagesse, les remarques de H. Corbin, même volume, p. 133 des « Prolégomènes ».

(11) *al-mashsha'yun al-muta'akhhirun*, cf. Suhrawardi, e.g. *Alwah 'imadi*, texte persan, *ibid.*, p. 148.

tawasin (5) et le *Nafy al-tashbih*. Il les commente, et « son hermétisme néoplatonicien est vivifié par certains accents mystiques, à propos de la transcendance divine ou de l'immatérialité de l'âme, explicitement tirés des œuvres de Hallaj, qu'il appelle 'mon frère' » (6). Et glosant un vers célèbre de Hallaj :

« Entre moi et Toi (traîne) un 'c'est moi' (qui) me tourmente »... (7), il voit dans le *anniyun* un ultime reste (*baqiyya*) charnel : en demandant à Dieu de l'en délivrer, Hallaj « donnait aux autres, dit Suhrawardi, dispense plénière de (verser) son sang » (8).

Cette « fraternité » reconnue par le maître de l'*ishraq* est d'autant plus frappante que les symboles et mythes privilégiés dont usent les deux langages, hallagien et suhrawardien, s'ils puisent parfois aux mêmes sources, n'en diffèrent pas moins quant à leur valeur de signe. Hallaj sans doute a magnifié lui aussi le verset 35 de la surate al-Nur, et ses développements sur le *nur muhammadi* évoquent le thème d'une lumière primordiale. Mais ce n'est point vers l'orchestration suhrawardienne de Dieu Lumière, et toutes les hiérarchies angéliques des lumières, ni surtout leur dégradation par émanations successives — qui évoque comme une « surunivocité » de l'être — qu'il s'oriente. Le distancement entre le Créateur et les créatures « déviées qu'elles sont de toute la fissure des temps » (9), est certainement marqué d'une note ontologique plus radicale chez Hallaj que chez Suhrawardi.

Les influences assumées par l'un et l'autre ne sont pas exactement les mêmes. La connaissance de la pensée grecque et des traditions iraniennes a, chez Suhrawardi, des arêtes beaucoup plus nettement dessinées. Mais surtout, le substrat philosophique (réel chez Hallaj comme chez Suhrawardi) ne joue pas le même rôle eu égard à la portée expérien-

(5) Edité par Louis Massignon, texte arabe et version persane, Paris, 1913.

(6) L. Massignon, *Passion d'al-Hallaj*, p. 927.

(7) *Diwan d'al-Hallaj* (éd. et trad. Massignon), ap. « Journal Asiatique », Paris, 1931, pp. 58-59.

(8) Cf. Louis Massignon, *Passion*, p. 525, No. 3.

(9) *Diwan d'al-Hallaj*, p. 29.

mite. Mais ne serait-ce pas en restreindre la portée que de faire de Suhrawardi un auteur spécifiquement shi'ite ? C'est par rapport à la culture musulmane en sa totalité qu'il mérite d'être situé. Les quelques réflexions présentées en ces pages n'ont d'autre but que de nous interroger sur sa parenté d'esprit ou ses différenciations à l'égard de divers courants issus de la *falsafa* ou du *tasawwuf*, et souvent des deux ensemble. C'est à tel ou tel sufi « philosophe », ou à tel philosophe « mystique », que nous nous proposons de le comparer brièvement. Il ne s'agit point ici d'élucider de précises filières historiques, mais bien plutôt de noter certaines rencontres ou oppositions qui portent témoignage à la fois de l'originalité de Suhrawardi, et de sa profonde appartenance à un grand ensemble culturel.

I

Une première ligne de recherche nous sera donnée par une remarque du Dr. Ibrahim Madkour. Dans son précieux compendium *Sur la philosophie islamique*(3), il présente en effet Suhrawardi, en un raccourci évocateur, comme unissant en une même visée la mystique (*tasawwuf*) de Hallaj et celle du *faylasuf* Abu Nasr al-Farabi ; car, dit le Dr. Madkour, il identifie l'*ittisal* (jonction, union) farabien et l'*ittihad* (unification) hallagien. Essayons, en un premier temps, de situer la position de Suhrawardi à l'égard de ses deux devanciers.

Sa sympathie, au sens fort, pour Hallaj est connue. Elle se manifeste entre autres, Louis Massignon l'a noté, en deux écrits non édités encore, *Kalimat al-tasawwuf* et *Sharh al-ta'arruf* (commentaire du *Kitab al-ta'arruf* de Kalabadhi) (4). La communauté de destin entre Hallaj et lui — l'un et l'autre *maqṭul* — fut-elle comme pressentie par le maître de l'*ishraq* ? En tout cas, il fut certainement séduit par la formulation de l'expérience hallagienne où il retrouvait, transposées, maintes données de sa « vision d'extase ». Il se plaît à souligner l'importance de deux écrits de Hallaj le *Kiṭāb al-*

(3) Ibrahim Madkour, *Fil-falsafa al-islamiyya*, Le Caire, 1367/1947, p. 61.

(4) Voir Louis Massignon, *Passion d'al-Hallaj*, Chap. XV, No. 363, avec réf. aux manuscrits consultés.

SUHRAWARDI, SHAYKH AL-ISHRAQ ET LA CULTURE MUSULMANE

par

Louis Gardet

Suhrawardi relève à la fois de l'histoire de la *falsafa* et de l'histoire du *tasawwuf*. Nous avons essayé de montrer dans une autre étude (1) que l'essentiel de son message fut d'indiquer, à qui voudrait le suivre, la voie d'une expérience de vision spirituelle, — vision extatique (*khatfa*) où lui fut révélé un monde de pures lumières (2). Mais il reste que, d'une part, cette vision fut préparée par l'ascèse d'une démarche discursive proprement philosophique, — d'autre part qu'elle commande à son tour un certain nombre de « philosophèmes » qui deviendront comme la marque propre de la pensée suhrawardienne.

L'*ishraq*, dans les œuvres mêmes de Suhrawardi, et plus encore peut-être à travers ses deux grands commentateurs, Dawwani et Ghiyat al-Din Shirazi, influencera profondément certains développements postérieurs de la pensée shi'ite ima-

(1) Intitulée « A titre d'approche : quelques réflexions sur l'*ishraq* de Suhrawardi et sa portée expérientielle » à paraître dans le *Mémorial Suhrawardi*, sous presse au Caire édité par le Conseil Supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales)

(2) Cf. Suhrawardi, *Hikmat al-ishraq*, éd. Henry Corbin (« Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabadin Yahya Sohrawadi » I), Bibliothèque iranienne, Téhéran-Paris, 1952, pp. 156-157.

tuous) rule » in the *K. al-milla* and on the other hand dwells in the *K. al-huruf* on the antagonism between the *ahl al-falsafa* and the *ahl al-milla*? Is it sufficient to say that his terminology (which after all expresses his thinking) is adjusted to the purpose of the treatise and to its readers? Or is the notable variation in the use of terms a pointer to the unresolved conflict or at least tension between the philosopher, the disciple of Plato, Aristotle and their successors, and the believer in Allah? And how does he understand Allah? as the creator or as the First Cause? Since I do not hold with the concept of pure rationalism in the medieval context, the answer — a least for me — at the moment may lie somewhere in the middle. To understand Al-Farabi esoterically does as little justice to his thought and mind as to subordinate his philosophy to his inherited Islam. He is a *Muslim* philosopher who cannot be separated from the *corpus* of Islamic belief and practice: he attempted to blend *milla* with *falsafa* on the basis that both have the same aim and purpose, but employ different methods and means to bring man to a stage which will assure his happiness in accordance with his intellectual level.

fession and practical experience of sick people over a long period of time. Since this also applies to the « first royal office » we can understand why the « first ruler » for lack of that experience (and not of theoretical philosophical knowledge) may be succeeded by a like-minded man who must complete what the first ruler did not finish and can even change his decrees, as we saw above. The « king of the law » and the « rule of the law (*ri'asa sunniya*) » must not be confused with the « pious *imams* » and their lawmaking, for the « king of the law » is an imitator of the « first ruler » and his law, not an independent creator of new laws. Once the *Shari'a* is established the science of *Fiqh* is essential. (In passing it must be noted that Averroes' « king of the law » is himself the expert in *Fiqf* (12). Philosophy is not required in the *ri'asa sunniya*, nor in its kings (*K. al-milla*, p. 60) (18).

Finally, a brief reference to revelation is called for. The « first ruler » governs the city or nation thanks to the revelation (*wahy*) God grants him (*yunzilu*) through the *ruhamân*. Al-Farabi does not speak in this treatise about prophecy and does not mention its natural coming into being. With the help of the theory of emanation we know from other of his treatises (13). Here Allah is the *mudabbir li'l-alam* as well as the *mudabbir li'l-madinati-l-fadilati*, and, as stated earlier a common religion serves the human aim : utmost happiness in the ideal political community.

Reverting once more to the question of terminology in Al-Farabi I can only end on a note of caution since we cannot be sure whether Al-Farabi uses terms and concepts — among them purely theological ones — in the accepted Muslim connotation or in their transferred, inner meaning. To give one example — apart from revelation just touched upon — is there any significance in the fact that the lawgiver is called *wadi'u-l-shari'ati* in the *K. al-milla*, but *wadi'u-l-nawamis* in the *tahsil al-sa'ada*? Why does he deem religion to be a political necessity, a necessary condition for the « ideal (vir-

(12) Cf. ACR, III.1.8,9 like previous note.

(13) Cf. *madina fadila*, pp. 58 f.; *siyasa madaniya*, pp. 79 f. The active intellect is called *ibid.*, p. 32 *ruh amin wa-ruh al-quds*.

seek in « the ideal (virtuous) rule ». The illustration of this distinction is provided by the *madīna fādila* and the *siyasa madaniya* (9). In the *K. al-milla* (p. 55 ff.) Al-Farabi opposes to the *ri'asa fādila*, the *mihna malakiya* and its *siyasa* in which utmost happiness (also called *sa'ada fi-l-haqīqa*) is sought, the *ri'asa jahiliya* and states that the ancient (philosophers) reserved the designation *mulk* for the ideal state and nation, i.e. Plato's *Republic* which is either a monarchy under a philosopher-king or an aristocracy if the required qualities are not all found in one man, but in a group of *aristoi*.

It is noteworthy that Al-Farabi counsels the excellent individuals who live in a *madīna* or *umma jahiliya* to emigrate to a *madīna fādila*; they are a *jiz'un gharibun*, referred to in the *siyasa madaniya* (ed. F.M. Najjar p. 80.9) as '*anas afadil ghuraba*' (10). He then subdivides the « ideal (virtuous) rule » into a « first rule » and a « rule which follows it » (p. 56.14b) and « imitates in its actions the first rule ». Its ruler is called *ra'is al-sunna* and *malik al-sunna* and the *ri'asa* is a *r. sunniya*. The term « king of the law » (which is the law of the first ruler) occurs and is explained in the *Fusul al-madani* from where it found its way to Averroes. (11). But it also occurs in the *siyasa madaniya* (ed. Najjar, p. 81.5), though in the Hyderabad edition *malik* is printed as *tilka*. To repeat, the law of the « first ruler » is based on « the knowledge of all the actions from which the establishment of the ideal (virtuous) ways of life and qualities in cities and nations result ». It must be guarded, preserved and protected from any of the ways of life of the *jahiliya* which Al-Fârâbi likens to illnesses: hence the importance of medicine because of its resemblance to philosophy. The true physician like the true king (or « first ruler ») must possess two faculties: a knowledge of the general conceptions of his pro-

(9) I must refer the reader to a detailed treatment in my studies and books quoted in No. 1 above.

(10) Cf. my PIB, p. 203 (51) and PTML, pp. 138 f.; also PF, p. 171 (107).

(11) Cf. my ACR, pp. 208 f., 283 (notes on III.1.8,9; PF, pp. 174-7 (110-13).

this is best for and in his time, not because the first committed an error, but because he had decreed what he considered best for his — the first's — time. The third and fourth successors may act in the same way (*K. al-milla*, pp. 48(7), 49(8). This applies to « those pious *imams* who were truly kings » (*ibid.*, p. 50) (9). Can this be reconciled with the orthodox Sunni concept of the divinely revealed, immutable, eternally valid *Shari'a*? The answer is in the affirmative if we understand by the « pious *imams* » the four first *khulafa' rashidun* who in the opinion of Al-Farabi were philosophers, but naturally not prophets. There does not appear to be any justification to assume that Al-Farabi's « political doctrine is eminently a theoretical justification of Shi'ism » as Prof. Fauzi M. Najjar does (8). For, Al-Farabi goes on to insist that if he who follows the four « pious *imams* » is not like them he must *imitate* his predecessors. On no account must he change anything, for everything must remain as it was decreed. If his predecessor has not made known what needs to be done (by decree), he must copy what he made known with the help of *Fiqh*. It is the *faqih* who discovers the intention of the lawgiver (*wadi 'u-l-shari'ati*) in the *milla fadila* (*ibid.*, p. 50) (9). Since issuing decrees concerns opinions and actions there are also two branches of *Fiqh*, and it is incumbent on the expert in *Fiqh* to know not only the language of the « first ruler » which he employed in his promulgation of laws, but also the linguistic usage of the people of his own time (p. 51) (10). We have here what we find in the fifth chapter of the *Ihsa' al-'ulum* and understand the close connexion between philosophy and politics and no less the important distinction between true and alleged happiness. The consummation of utmost happiness (*al-sa'ada al-quswa*) occurs in the *hereafter* » which is after *this* (life) ». Alleged happiness characterizes the imperfect states with their « goods » which are not the true goods which we

(7) Cf. for more details my PF, pp. 164 f. (100 f.) with quotations from *tahsil al-sa'ada*, *madina fadila* and *siyasa madaniya* concerning *imam*, philosopher (prophet), lawgiver and king, « first ruler » and *wahy*.

(8) In his 'Farabi's political philosophy and Shi'ism in : *Studia Islamica*, XIV, 1961, pp. 57-72. The quotation comes from p. 62.

hky III as 'to resemble'. Against such an assumption I would point out that according to the *K. al-milla* (p. 66) religion is absolutely necessary for the attainment of utmost happiness in the ideal (virtuous, perfect (*fadila*) city or nation ruled by 'the first ruler' who already masters theoretical philosophy to perfection. Significantly « according to the ancients », i.e. the Greek philosophers, is only to be found in the *tahsil*. It is absent from the *K. al-milla*, and the question may legitimately be asked whether this is so by design or by accident? Did Al-Farabi agree with « the ancients » or has he taken up a more orthodox Muslim position in the *K. al-milla*, left the qualification out and 'weakened' « imitates » to « resembles », just as he is more Islam-orientated in the *Fusul al-madani* (ed. D.M. Dunlop, Cambridge, 1961) than in the *madina fadila* and the *siyasa madaniya*?

His lengthy discussion of the « first ruler » and of those who succeed him is likewise not free from ambiguities. On the face of it one would equate the « first ruler » of this treatise with the « first ruler » in the *madina fadila* and the *siyasa madaniya* identified in the *tahsil al-sa'ada* with *imam*, philosopher and lawgiver? The two other treatises do not explicitly mention a lawgiver, but concentrate on the philosopher-prophet. The *K. al-milla* shares with the *tahsil* the emphasis on the legislative function of the ruler inasmuch as « the meaning of philosopher, first ruler, king, lawgiver and *imam* is the same » (*tahsil*, p. 43.18). Recalling that both opinions and actions constitute religion analogous to philosophy, and that the first ruler of the *milla fadila* must be a true philosopher, his function is to decree and legislate in such a way that the citizens reach utmost happiness. He must occupy the royal office (*mihna malakiya*) employing dialectic and rhetoric for the purpose of persuasion by images of the truth. If for any reason — fate, war or death — the « first ruler » cannot decree and complete all actions, he will only bring into being most. If he is succeeded by somebody like him that ruler will decree what the first did not; but not only that: he may change much of what the first decreed and may decree something different if he knows that

happiness through right beliefs, ethical virtues and behaviour as far as his natural disposition permits (5). Al-Farabi develops his analogy between philosophy and religion in accordance with his statement in the *tahsil al-sa'ada* and the *K. al-huruf* that philosophy precedes religion in time in the *K. al-milla* by saying of the « ideal (virtuous) laws (*shara'i'u fadila*) » that they are under the general conceptions (*kulliyat*) of practical philosophy just as the theoretical opinions (beliefs) have their proofs in theoretical philosophy, though they are adopted in the *milla* without proof (6). He states explicitly (*K. al-milla*), p. 46 (4) that « it is also possible that the decreed opinions (in religion) are called *Shari'a* » which agrees with his view about Plato and Aristotle proving the truth and correctness of the *Shari'a*, as stated above. It is — or so it appears to me — for this reason that he devotes so much space to a discussion of « the first ruler (*al-ra'is al-awwal*) » here with the result that *milla fadila* is practically synonymous with *madina fadila*, i.e. the Islamic *madina fadila*, or *umma fadila*. (In fact in some places one of the manuscripts used by M. Mahdi for his edition reads *madina* for *milla*). But before we discuss the first ruler and his legislative activity it is worth noting that whereas in the *tahsil al-sa'ada*, p. 40.13 religion *imitates* (*muhakiya*) philosophy (according to the ancients, in the *K. al-milla* p. 46) (5) religion *resembles* (*shabiha*) philosophy, unless we understand

(5) Cf. PIR, pp. 253-5 (67-9) quoting Ibn Rushd's *Fasl al-maqal* where he distinguishes between three classes of men : philosophers (*al-burhaniyun*), dialectic theologians (*al-mutakallimun* called *al-jadaliyun*, and the masses (*al-jumhur*); my notes in ACR, pp. 257 f.; my *Political Thought in medieval Islam* (PTMI), p. 274, No. 30; and S. Van den Bergh, *op. cit.*, II, pp. 98, 126, 204.

(6) Cf. *Tahsil al-sa'ada*, p. 41.12 and *K. al-huruf* (ed. M. Mahdi), pp. 131, 153 ff. In the light of M. Mahdi's 'Notes to the Arabic Text of the Attainment of Happiness, pp. 151-56 of his *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York, 1962 I must correct, No. 2, p. 163 (99) of my PF Where I had emended *milla* to *malaka* following the Hyderabad edition and accepted the printed text 40.11 ff., 41.1 and 44.7 M. Mahdi bases his readings on MSS, and his critical text must naturally be accepted — I had pointed out in PF that owing to the absence of critical editions of Al-Farabi's treatises at the time of writing my interpretation must needs be provisional. I now withdraw this No. 2 the more so since the notes referred to in No. 5 from S. Van den Bergh — together with the *K. al-huruf* — bear out the reading *milla* in the *tahsil* 41.12 and also 40.11-3,18; 44.7, suggested by M. Mahdi.

terici, *Abhandlungen*, p. 25) that the tenets of Islam enshrined in its *Shari'a* have been made explicit by the two philosophers. Yet, at the same time we must be clear that *al-tashabbuhu bi-l-khalīq* is somewhat equivocal since Allah of the *madīna fādila* (ed. F. Dieterici, p. 58, 21) is the First Cause in the *siyasa madaniya* (ed. F. Najjar, p. 70, 1). Is such equivocation — of which we shall encounter other examples in the course of this paper — inconsistency or accident, unresolved in Al-Farabi's mind or conditioned by the aim and purpose of the respective treatises and their readers for whom they are intended?

Another common trait in the *Falāsifa* is the analogy between the true philosopher and the true physician. (4)

To turn to detail, we begin with al-Farabi's definition of *milla*, the religious community organized in Islam in the religious and political association we call state, be it *madīna*, originally the Greek city-state, or *umma* (nation), the nations, or all the nations of the inhabited world (*oikoumène*). Al-Fārābī says *milla*, ed. M. Mahdi, p. 46 (4), *milla* and *dīn* are almost synonymous terms; likewise *shari'a*, and *sunna*, *shari'a*, *milla* and *dīn* are synonymous terms». This clearly means that Al-Farabi is discussing the Muslim religious community based on the *Shari'a*. He further declares that the *milla fādila* resembles *falsafa* (ibid) (5). Both consist of a theoretical (speculative) and a practical part. Man can only practise the practical part, even if he knows the theoretical part. There is a striking parallel in Ibn Rushd's *Commentary on Plato's Republic* (cf. my *Averroes' Commentary on Plato's Republic* (ACR)³, I. vii.3-5, Engl. trsl. p. 117) with the same emphasis on teaching the masses the right convictions and opinions through rhetorical and poetical statements since demonstrative argument is inaccessible to them. On this knowledge, man's ethical virtues and his practical conduct depend and he can obtain his share of perfection or

(4) Cf. my *Averroes' Commentary on Plato's 'Republic'* (ACR), pp. 112, 116 of the English translation; S. Van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-tahafut*, II, London, 1954, pp. 126 f. on text, p. 216. 2 in vol. I; also PF, pp. 161 f. (97 f.).

ferent situations and in accordance with the person(s) *Al-Farabi* addresses in his writings.

Before dealing with some differences we must at least recapitulate a few of the ideas and concepts which are common to all of *Al-Farabi's* writings and to all *Falasifa* in his wake. All distinguish between the élite and the masses, following their Greek masters Plato and Aristotle. Highest, ultimate perfection and happiness is reserved for the élite, these trained in speculative philosophy who alone can obtain certain knowledge through demonstrative proof, syllogism. On the other hand, as Muslims—though being disciples of Plato and Aristotle and their Hellenistic successors and commentators — the *Falāsifa*, as is well known, insist on 'happiness in this world and in the hereafter' attainable for all believers. To certain knowledge, the fruit of the mastery of the theoretical philosophical sciences, there is opposed 'knowledge' obtained by images and metaphors — the lot of the masses — through persuasion.

Theoretical, speculative knowledge is the purpose of philosophy which teaches the same truth as does religion. But religion conveys truth through images. Assent as the result of teaching and instruction takes the place of *certain* knowledge. In the case of *Al-Farabi* the *K. al-huruf, tahsil al-sa'ada* and the *milla* all make this distinction which also underlies the *madina fadila* and *siyasa madaniya*. Reality in its true essence can be perceived by the philosopher alone. What does *Al-Farabi* mean by 'the hereafter' ? Does it stand for supreme happiness through the possession of metaphysical truth or does it correspond to the traditional Muslim concept ? While we cannot be certain the probability points to the former rather than to the latter, the more so since he says in his *Book of Agreement between the ideas of the two Philosophers, the divine Plato and Aristotle* (ed. F. Die-

(2) Cf. the account by Georges Vajda, 'Langage, Philosophie, Politique et Religion d'après un traité récemment publié d'Abu Nasr al-Farabi in : *Journal Asiatique*, Paris, 1971, pp. 247-260.

(3) Cf. PF, pp. 159 f. (95 f.).

in a number of studies devoted to Political Philosophy in Islam (1).

The present contribution is confined to some observations on the *K. al-milla* which raises a number of questions and doubts, especially in relation to Al-Fârâbi's other political treatises. Prof. M. Mahdi points in his *Introduction* (pp. 11 ff.) to the *Madîna fadhila* and the *Siyasa madaniya* as well as to the fifth chapter of the *Ihsa' al-'ulum* of which he gives a new critical edition (pp. 69-76) and lists the parallel passages with the *K. al-milla* (pp. 131 f.) But it is also necessary to compare the *Book of Religion* with the *K. tahsil al-sa'ada*.

This is particularly necessary since both treat of religion and philosophy, their definition, their role in enabling man to reach happiness and their place in Al-Farabi's thought as a Muslim philosopher. There are significant correspondences no less than differences, contrasts, even contradictions, particularly if the *K. al-huruf* (2) is taken into account which, however, cannot be done here, except very briefly.

Obviously terminology, its use and meaning plays a fundamental part in the understanding of *Al-Farabi's* thought. This affects theory as well as political practice, and consequently we meet with different connotations in dif-

(1) They are — in English — in chronological order : 'Maimonides' conception of State and Society in : *Moses Maimonides* ed. I. Epstein, London, 1935 (republished in *Studia Islamica* I : *Jewish Themes*, Cambridge, 1971); 'The place of politics in the philosophy of Ibn Bajja' (quoted as PIB in : *Islamic Culture*, XXV, No. 1, 1951, pp. 187-211; 'The place of politics in the philosophy of Ibn Rushd' in : *Bulletin, School of Oriental and African Studies*, XV, 2, 1953, pp. 246-78 (quoted as PIR in this paper); 'The place of politics in the philosophy of Al-Farabi' in : *Islamic Culture*, XXIX, 3, 1955, pp. 157-78 (quoted as PF). These three are reprinted in *Studia Semitica* II; *Islamic Themes*, Cambridge, 1971. In quotations the first figure denotes the original publication, the second figure in brackets refers to *Studia Semitica*. Cf. further Averroes' *Commentary on Plato's 'Republic'*, Cambridge 1958, 1962, 1969 (quotations refer to the last edition); *Political Thought in medieval Islam*, (PTMI), Cambridge, 1958, 1962, 1968. In all these publications the influence of Al-Farabi on his successors among the Falasifa is discussed in detail. Cf. also my 'The concept of eudaimonia in medieval Islamic and Jewish philosophy'; 'Some observations on the philosophical theory of prophecy'; 'Some aspects of Islamic political thought' (all reprinted in *Studia Semitica* II) and 'Avicenna's influence on Jewish thought' 'Torah and nomos in medieval Jewish philosophy' (*Studia Semitica* I).

SOME OBSERVATIONS ON AL-FARABI'S

'KITAB AL-MILLA'

by Erwin I.J. Rosenthal

Al-Farabi's political philosophy has been the subject of investigation for several decades now and represents his most important contribution to Islamic and through it to general philosophy. The scholar whom we honour through this volume has an assured place among students of «the second teacher». The last decade has seen a number of political treatises published in critical editions which alone allow us to learn about Al-Farabi's thought. To these texts has been added his *Book of Religion* in Prof. Muhsin Mahdi's valuable edition. The treatise reflects the continuing process of accommodation between revealed religion, primarily expressed in Law, and sovereign human reason the highest expression of which is speculative philosophy. Al-Farabi's *Kitab al-huruf*, also critically edited by Prof. Mahdi, not only adds a dimension to his speculative thinking, but also contains important political material, thus clearly demonstrating the complementary nature of theoretical and practical philosophy of which Political Science is the leading 'royal' art. What unites both parts of philosophy is man's quest for happiness and the common ground of law that links Islam with Greek-Hellenistic philosophy, as I have tried to show

tion of the Trinity, he says, is acknowledged by «the three sects of the Christians,» (76) that is to say, the Malkites, the Nestorians, and the Jacobites.

Thus, following the Church Fathers, Yahya took the hypostases in the Trinitarian formula to be real beings, without thereby introducing a real distinction in the one of which they all are, and while he tries to explain this by various analogies, none of them is meant to be completely analogous to that which it is to explain. Underlying this is the common view of the Fathers of the Church that the Trinity is a mystery, (77) of which all the explanations attempted by them were not attempts to solve the mystery but only attempts to free the phrasing of its doctrinal formulation from the charge of its being self-contradictory and meaningless, and this by showing how philosophers in a variety of ways justify the common practice of designating the many by the term one (78).

76. *Petits*, p. 54, I. 8 — p. 55, I. 1.

77. Cf. *ChPh*, I, pp. 287-288.

78. *Ibid.*, pp. 309-310.

But just as in the passage dealing with the sun and its rays, Yahya came out against the denial of the reality of the hypostases, so in another passage he comes out against a certain extreme conception of the reality of the hypostases, which introduced a real distinction in the oneness ascribed to them. In this passage he tries to answer an anonymous opponent of Christianity, whom he quotes as charging the Christians with the belief in three Gods on the ground of their assertion that God, who is one substance, is three hypostases and that each of the hypostases is God (71). In answer to this charge, he says that it is only «the ignorant (*jūh-hāl*) among the Christians» against whom such a charge can be brought, for they erroneously and impiously suppose that «the three hypostases are essences (*dhawāt*) of three subjects (*maudh'āt*), each of which differs from the other in itself», (72) and this, indeed, implies that «God is three substances (*jawahir*) and three Gods» (73). By the expression «the ignorant among the Christians», I take it, he does not only mean the uneducated mass; he also means by it the followers of that doctrine known as Tritheism, for his description of these «ignorant among the Christians» reflects a passage in Photius, where the Tritheites are described as follows: «Some of the more shameless, having taken nature (*physin*) and hypostasis (*hypostasin*) and essence (*ousian*) to mean the same, did not shrink from affirming also that in the Holy Trinity there are three essences (*ousias*), whence they teach, if not in word, yet at least in thought, that there are three Gods and three Divinities» (74). The true Christian conception of the Trinity, Yahya maintains, is that of «the learned Imams» (*al-a' immah al-'ulamā*), that is say, the Church Fathers, of whom he mentions «Dionysius (the Areopagite), Gregory (of Nazianzus or of Nyssa), Basil the Great, and John Chrysostom» (75). This concep-

71. *Petits*, p. 44, I. 8 — p. 45, I. 2.

72. *Ibid.*, p. 45, II. 3-4.

73. *Ibid.*, p. 45, II. 6-7.

74. Photius, *Biblioth.* 230 (PG 103, 180 BC). The Greek means both «essence» and «substance» and, according to orthodox Christianity, in its sense of «essence», it is the same as «nature» but, in its sense of «substance», it is the same as «hypostases».

75. *Petits*, p. 53, II. 4-6.

rays, which is equally used by orthodox Christians, implies that two of the three hypostases, namely, the Son and the Holy Spirit, are not real beings.

In refutation of this argument, Yahya says : «The example of the sun and its rays is used by some Christian theologians only for the purpose of making their doctrine of the Trinity intelligible, by showing that among perceptible objects there is something which is one in one respect and more than one in another, and thereby thus refute the general opinion supposed and maintained by their opponents, namely, that nothing can be both one and many in any way or manner whatsoever. But it does not follow that when I apply a comparison to a thing with reference to a certain respect, the thing which is the object of comparison should resemble the thing to which it is compared with reference to all respects. Indeed, it is impossible to find two things between which there should be no difference at all, for multiplicity inevitably implies diversity, just as diversity implies multiplicity» (67). Again, «one must not assume that examples used by Christians are taken by them to resemble that to which they are likened in every respect» (68).

From the phrasing of the statement, it may be gathered that what Yahya says here about the analogy of the sun and its rays is meant by him to be taken as a general principle which should be applied to all the other analogies used by him. In fact, his statement reflects the general attitude of the Church Fathers toward every analogy used by them in explaining the mystery of the Trinity. Gregory of Nyssa has given expression to it in his statement : «Let one accept only what is fitting in the analogy but reject what is incongruous», (69) and Leontius of Byzantium has similarly given expression to it in his statement : «There is no exemplification but contains some unfitness» (70).

67. *Petits*, p. 39, I. 3 — p. 40, I. 4.

68. *Ibid.*, p. 42, II. 7-8.

69. *Oratio Catechetica* 10 (PG 45, 41 D).

70. *Lib. Tres I* (PG 86 I, 1280 D).

In one respect, these packages may be described as being in motion, but in another respect they may be described as being at rest (63). Now of these five analogies, the first two correspond to what Aristotle calls «one according to accident», which he illustrates by the expression «the upright musician Corsicus» (64). But certainly Yahya did not mean to imply by these analogies that the hypostases are accidents. As for the last three analogies, it is quite clear that, however the unity and the multiplicity in each of them may be described, the multiplicity in none of them has that kind of reality which according to the orthodox Christian doctrine of the Trinity, is required by the multiplicity of the hypostases.

What, then, was Yahya's own conception of the Trinity, and how can we determine it?

An answer to this question is furnished by Yahya himself in one of his other treatises. In that treatise, Yahya quotes first an anonymous opponent of Christianity as saying that all Christians, that is to say, all orthodox Christians, agree upon the formula «three hypostases (*akânim*), one substance (*jauhar*)» (65) and then quotes him as arguing as follows: «If the Christians claim that the Father is like the sun which lightens with its light and warms with its heat, and the Son is like the rays of the sun, and the Spirit is like its heat, then they may be asked. Is this analogy based on the assumption that the rays and the heat are powers (*kuwa*) of the sun? If so, then, since the Son and the Spirit are, by the terms of this analogy, related to the Father in a similar way, they are excluded from the definition of hypostaticity and become two powers in God or two accidents in Him, and so, unlike Him, they are not hypostases» (66). In other words, while this Cappadocian formula, which is recited by all orthodox Christians, means that the hypostases are real beings, the analogy of the sun and its

63. Trinity, p. 168.

64. Metaph., V, 6, 1015b, 16-20.

65. Petits, p. 36, I. 2.

66. Ibid., p. 38, I. 5 — p. 39, I. 2.

is a mortal rational animal» is said by Yahya to consist. Now, while the term *ma'ani* is used by the Muslim Attributists in the sense of «things», (56) here it is quite evidently used by Yahya in the sense of intellectual «notions», for, if he used it in the sense of things, then the reason for his approval of this explanation would be the direct opposite of the reason for his approval of the preceding explanation. And so here, again, taken literally this explanation would mean that the hypostases are mere intellectual notions and have no reality, contrary to Yahya's earlier assertion.

Similar difficulties arise from his attempt in some of his other writings to explain the Trinity by other kinds of analogies.

One analogy used by him is the proposition «Zayd is a father, four cubits in height, and a physician» (57). A second analogy is the proposition «Zayd is a physician, geometrician, and scribe» (58). A third analogy is that of two mirrors which face each other. Any image in the first mirror will be reflected in the second mirror and thus produce in it image B. This image B will in turn be reflected in the first mirror and thus produce in it image C. These images, A, B, and C, are three insofar as each of them is distinguished from the one succeeding it by being related to it as cause to effect, but they are one insofar as images B and C are only reflections of image A (59). This analogy, it may be noted, occurs in Abu Qurra (60) and, before him, in Plotinus (61). A fourth analogy is that of intellect (*'akl*, *noûs*), the act of intellection (*'akil*, *nóesis*), and the objects of intellection (*ma'kûl*, *nooúmenon*), which three are distinguishable from one another and yet all constitute one substance (62). A fifth analogy is that of packages on board a moving ship.

56. Cf. pp. 3-5 of my paper referred to above in n. 2.

57. *Petits*, p. 49, II. 1-9.

58. *Trinity*, pp. 156, 167, 170.

59. *Petits*, pp. 12-17; *Trinity*, pp. 157-160.

60. G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra* (1910), *Mimar III*, 21, p. 155.

61. *Enneads*, I, i, 8.

62. *Petits*, pp. 18-20; *Trinity*, pp. 160-161.

say, one may affirm of the one subject many definitional terms, which in number correspond to the number of the *ma'ani* existing in that one subject and which are the definitional terms of those *ma'ani*. To illustrate: of Zayd, for instance, though he is one in subject, we may affirm the definitional term (*hadd*) animal and the definitional term rational and the definitional term mortal» (51). The basis of this meaning of one is a passage in which Aristotle tries to show that the parts of a definition (*'orismós*), namely the genus and differentia, are many, and so he raises the question as to what constitutes the unity of a definition (52). The answer given by him is that «the definition is a single formula (*lógos*) », and a formula «must be a formula of some one thing (*'enós tinos*) », which is a «this *tóde ti*), (53) that is to say, it is one because it is a definition or a definitional formula of one subject.

But let us examine these two explanations and see what they imply.

According to the first explanation, the use of «one» in the Trinitarian formula is justified on the ground that the manyness of the hypostases is like the manyness of the two Arabic words by which wine is named or the two Arabic words by which man is named. Taken literally, this explanation would mean that the second and third hypostases are mere names and have no reality, thus making Yahya a Sabellian. But we have seen above that the hypostases were to him substances (54) and individual species (55), that is to say, real beings.

According to the second explanation, the use of «one» in the Trinitarian formula is justified on the ground that the manyness of the hypostases is like the manyness of the *ma'ani*, namely, animality, rationality, and mortality, of which the one subject in the definitional proposition «Zayd

51. Defense, p. 13, II. 3-7.

52. Metaph., VII, 12, 1037b, 8-23.

53. Ibid., 26-27.

54. Cf. above at n. 29.

55. Cf. above at nn. 14 and 31-32.

diction, the same thing cannot be both affirmed and negated of the same subject at the same time, only when the affirmation and negation are «according to the same (*katá tó autó*), (45) which is the Arabic translation of the *Metaphysics* is rendered by *bi-kull jihah*, «in every respect» (46).

The various meanings of the term «one» enumerated by Yahya, on the basis of which he answers Kindi's objection, are six, all of them based upon Aristotle. The two approved by him as explanations of the term one in the Trinitarian formula are as follows :

(a) One in the sense of that which «is said of things which are called by many names, but whose definitional formula (*al-kaul*), which signifies their quiddity or essence (*mahiyyah*), is one», as, for instance, «wine», for which there are two Arabic names, *shamûl* and *khamr*; «ass», for which there are also two Arabic names, *himar* and *'ayr*; and «camel» for which again there are two Arabic names, *jamal* and *ba'îr* (47). A similar example used by Yahya in two of his other works is «man», for which in Arabic, as in some other languages, there are two names, *insan* and *bashar*, but whose quiddity or essence, as signified by the formula «rational mortal animal», is one (48). In all these examples, the multiplicity is a multiplicity of names, and the unity is a unity of definitional formula or essence. In the corresponding passage in Aristotle, the examples used to illustrate that which is one in definitional formula (*lógos*) or essence (*tó tí ên einai*), but many in names, are «wine», for which he uses two Greek words, *méthui* and *oínos*, (49) and «garment», for which, again, he uses two Greek words, *imatio* and *lôpion* (50).

(2) One in the sense of «one in subject (*al-mawdu'*) and many in the terms of its definition (*al-hudud*), that is to

45. *Metaph.* IV, 3, 1005b, 19-20.

46. Averroes, *Tafsir*, IV, Text. 9, p. 436, l. 3.

47. *Defense*, p. 12, ll. 14-16.

48. *Trinity*, p. 132.

49. *Phys.*, I, 2, 185b, 9.

50. *Ibid.*, pp. 19-20.

It is to be noted how in this passage, the objectors, in order to show that the affirmation that God is both «three» and «one» is what Aristotle would describe as «contradictory,» change the pair of terms «three» and «one» to the pairs of terms «many» and «not many», «principle of number» and «not principle of number», and «divisible and indivisible». This reflects Aristotle's statements to the effect that (1) «contradictory» is that which contains an «affirmation» and «negation» of the same subject (40) and that, (2) inasmuch as in any pair of contraries either one of them is the privation of the other and hence in a certain sense the negation of the other, the Law of Contradiction applies also to contraries (41), from which the objectors quite rightly infer that inasmuch as in the affirmation that God is both «three» and «one», the term «three» means «many» and its contrary, the term «one», means «not many», the affirmation is contradictory.

In his refutation of this objection, Yahya starts out by denying that the Christians use the term «one» in any of the three senses quoted above by Kindi from the *Topics*, adding that the classification of the meanings of the term «one» as reproduced by Kindi is incomplete (42). He then proceeds to enumerate other meanings of the term «one» as well as of its opposite «many», out of which he selects two as suitable explanations of the term «one» used in the Trinitarian formula.» (43) Finally, he tries to show that on the basis of his explanation of the use of the terms «one» and «three», the Trinitarian formula contains no contradiction, for God is said to be «one» from one point of view (*jihat*) or aspect (*wajh*), that is to say, with reference to «substance», and He is said to be «three» from another point of view or aspect, that is to say, with reference to «hypostases» (44). What Yahya really does is to remind his opponent that, according to Aristotle's complete formulation of the Law of Contra-

40. *De Interpr.*, 7, 17 b, 16-18.

41. *Metaph.* IV, 6, 1011b, 15-20.

42. *Defense*, p. 12, II. 4-6.

43. *Ib'd.*, p. 12, I. 7 — p. 13, I. 11.

44. *Petits*, p. 28, II. 6-7 ; p. 42, II. 4-8.

by Aristotle. Against the last two senses of one, the one in species and the one in genus, he repeats his previous argument that one in either of these two senses would imply composition and hence could not be eternal (36). But against the first of the three Aristotelian senses of one, the one in number, he has a new argument, in which, starting with the statement that three is a multiple of one and one is a part of three, he says something to the effect that the affirmation of both three and one of a subject is «an affirmation of repugnant absurdity and evident impossibility» (37).

More fully and clearly is this objection reproduced by Yahya in the name of those whom he terms «the adversaries of the Christians» in another work of his, where it reads as follows : «One subject, according to their opinion, cannot be described by contradictory terms. But three, in its meaning, is contradictory to the meaning of one, since three is many and one is not many; one is the principle of three and of every number, but three is not a principle of itself or of any other number ; three is divisible, but one is not divisible... It has thus been demonstrated, they conclude, that these two predicates, namely, three and one, are contradictory, and since the Christians apply both of them to the same subject at the same time, it must necessarily follow that their formula is contradictory and their doctrine is groundless» (38). In other words, they try to show that, by affirming of God both «three» and «one,» the Christians at once both negate and affirm of God the same predicate; for by saying that He is three, they affirm that He is many and numerable and divisible, but by saying that He is one, they negate that He is many and numerable and divisible, and thus they violate the Law of Contradiction, which, as phrased by Aristotle, reads : «It is impossible for the same thing to belong and not belong at the same time to the same subject in the same respect» (39).

36. *Defense*, p. 11, l. 15 — p. 12, l. 3.

37. *Ibid.*, p. 11, ll. 10-14.

38. *Petits*, p. 46, l. 7 — p. 47, l. 7 ; cf. 64, ll. 6-7.

39. *Metaph.* IV, 3, -005b, 19-20.

several variations of the term property, *Khâssah*, used by Basil as what he calls the «Principle of Differentiation», whereby the hypostases are distinguished from each other (30). Similarly, with regard to the description of the hypostases as individuals, Yahya cautiously says: «The Christians do not also say that the hypostases are individuals in the sense given by al-Kindi to that term» (31). Behind this cautious statement of Yahya is the view running throughout the history of the discussion of the Trinity that the orthodox conception of the reality of the hypostases means that they are conceived as individuals, but individuals in the sense of individual species (32).

Third, evidently having in mind Aristotle's statement in the *Metaphysics* that to the term «one (*én, wahid*) belongs the term «same» (*taútó*) (*huwa huwa*) (33) and drawing directly upon Aristotle's statement in the *Topics* that «the same» is used either «in species» (*eidei*) or «in genus» (*génei*) or «in number» (*áritmô*) (4), Kindi argues against the Christian belief that «three are one and one is three» as follows: »That which we call one and the same (*huwa huwa wahid*) we call one only in three senses, as it is said in the Book of *Topics* (*taubika*), which is the fifth (Book of Aristotle's *Organon*), namely, it is called one and the same in number (*bi'l-'adad*), as the unit is called one; or it is called one and the same in species (*bi'l-naw'*), as Khalid and Zayd are one, because they are included under a common species, which is man; or it is called one and the same in genus (*bi'l-jins*), as man and ass are one, because they are included under a common genus, which is animal» (35). Kindi then to show how the oneness of the three hypostases cannot be understood in any of these three senses of one enumerated

30. Cf. PhCh, I, pp. 338-339.

31. *Defense*, p. 10, II. 9-10.

32. Cf. PhCh, I, p. 309.

33. *Metaphysics*, X, 3, 1054a, 29-31; cf. Averroes, *Tafsir ma ba'd at-tabi'at* (ed. Bouyges) X, Text. 10 (p. 1286, l. 2).

34. *Top.* VII, 1. 152b, 30-32; cf. *Metaph.* X, 3, 1054a, 32 — b. 3.

35. *Defense*, p. 11, II. 4-9. The bracketed additions are required by the context. In Périér's French translation of this treatise, the statement «as it is said in the Book *taubika*, which is the fifth» is left untranslated.

(*amwā'*) ? (18). Are they differentiate (*fusul*) ? (19). Are they accidents in the general sense of the term (*a'rad'āmmi-yah*) ? (20) Are they accidents in the peculiar sense of the term (*a'rad khassiyah*), that is to say, properties (*hawass*) ? (21) To these he adds also the question whether of the hypostases some are genera and some either differences or species (22) or whether they are all individuals of a species (23). He shows that the hypostases cannot be taken as any of these, and this on the ground that if taken as any of these, each of the hypostases, assumed to be eternal, would have to be composed of parts, that is, of a subject and a predicate, and, as before, he concludes, nothing composed of parts can be eternal.

In his refutation of this argument, Yahya repeats his previous contention that an eternal uncaused composition is possible (24). In addition to this general refutation, he denies unqualifiedly that the hypostases are considered by Christians as genera (25) or as species (26) or as what Kindi calls accidents in the general sense of the term (27) With regard, however, to what Kindi calls «accidents in the particular sense of the term, that is to say, properties», Yahya says : «The Christians do not also say that the hypostases are accidents in the particular sense of the term, for, while they apply to them the term property, they do not mean thereby that they are accidents ; they rather consider each of the hypostases a substance» (28), by which is meant what Aristotle would call a «first substance», that is, an individual (29) In this passage, Yahya's statement that the Christians apply to the three hypostases the term «property» refers to the

18. Defense, p. 7, II, 7-II.

Z

19. Ibid., p. 8, I, 18 — p. 9, I, 3.

20. Ibid., p. 9, II, 8-II.

21. Ibid., p. 9, II, 14-17.

22. Ibid., p. 9, I, 21 — p. 10, I-2.

23. Ibid., p. 10, II, 5-8.

24. Ibid., p. 7, I, 13 — p. 8, I, 17 ; p. 9, II, 4-7 ; p. 10, II, 3-4, 12.

25. Ibid., p. 7, II, 4-6.

26. Ibid., p. 7, II, 12-13.

27. Ibid., p. 9, II, 12-13.

28. Ibid., p. 9, II, 18-20.

29. Categ. 5, 2a, 11-14.

things, which have a common «substance», that is, a common essence, but differ from each other by their respective «properties», and that hence each of them is composed of an essence and a property. Still, he maintains, the three hypostases can be eternal; for, he argues, only that which is composed of parts which have previously existed separately cannot be eternal, but there is no reason why a thing could not be eternally composed of parts which had never existed separately. To quote: «If you mean by the term composed that which is produced by an act of composition, then this, by my religion, is something caused and created and not eternal, and your reasoning will be applicable to this as well as to any other case like this. Christians, however, do not agree with you that the Father and the Son and the Holy Spirit were produced as a result of the composition of the substance and the properties, for they only say that the substance is described by every one of these three attributes and that these attributes are eternal, without their having been produced in it after they had not been (14). It is this kind of argument, it may be remarked in passing, that is used later by Ghazali in answer to a similar objection against the existence of eternal real attributes in God. Thus Ghazali argues: «Why is it impossible that, just as the essence of Him Who is Necessary of Existence is eternal and has no efficient cause, so also any attribute of His coexists with Him from eternity and has no efficient cause» (15).

Second, referring to Porphyry's enumeration in his *Isagoge* (16) of the five predicables in logical propositions, Kindi reduces the Trinitarian formula to a logical proposition, in which the expression «the one substance» is the subject and the expression «three eternal hypostases» is the predicate, and the subject and predicate are combined by the copula «is». He then asks himself, «What are the three eternal hypostases which are predicated of the subject *ousia*?» Are they genera (*ajnas*)? (17). Are they species

14. Defense, p. 6, II. 9-14.

15. Tahafut al-Falasifah (ed. Bourges), VI, 7, p. 166, II. 7-8.

16. Defense, p. 6, II. 18-20; p. 10, II. 15-17.

17. Ibid., p. 6, I. 21 — p. 7, I. 3.

be remarked, refers to the Malkites, Nestorians, and Jacobites, all of whom were known to the Muslims as being orthodox in the doctrine of the Trinity ; it does not include the Macedonians, the Sabellians, and the Arians, who were known to them as being unorthodox in the doctrine of the Trinity (8).

Against this Christian doctrine of the Trinity thus formulated, Kindi raises the objection that the doctrine of the Trinity implies composition and whatever is composed cannot be eternal. Under this objection he has three arguments:

First, evidently having in mind a statement like that of John of Damascus, namely, that each hypostasis is an individual (*átomon*) (9) and that the hypostases differ from each other by properties (*idiótétes*) or characteristics (*caracteristica*) (10) Kindi says that «by hypostases they mean individuals (*ashhâs*) and by one substance they mean that in which each one of the hypostases exists with its property (*khâssah*) (11). He then goes on to say : «Accordingly, the notion of substance exists in each one of the hypostases and it has the same meaning in each of them; and each of the hypostases has a property, which is eternal in it and which differentiates one hypostasis from the other. Whence it follows that each of the hypostases is composed of a substance, which is common to all of them, and a property, which is peculiar to each of them. But anything composed is the effect of a cause, and no effect of a cause can be eternal, whence it follows that neither is the Father eternal nor is the Son eternal nor is the Holy Spirit eternal. Thus things which have been assumed to be eternal are not eternal. But this is a most absurd impossibility» (12).

In his refutation, Yahya accepts Kindi's interpretation of the three hypostases as «individuals», (13) that is as real

8. Cf. Ibn Hazm, *Fisal* (ed. 1317-27), I, p. 48, l. 2 ff. Shahrastani, *Milal* (ed. Cureton) p. 171, l. 16 ff.

9. *Dialectica*, 34 (PG 94, 613 B).

10. *De Fide Orthodoxa* I, 8 (PG 94, 824 B).

11. *Defense*, p. 4, ll. 11-12.

12. *Ibid.*, II, 12-17.

13. See below at nn. 31-32.

Christians on the problem of the Trinity took on a still newer aspect. Muslims, having by that time raised their own problem of attributes to a logical problem of universals and predication (5) began to apply the same method of logical reasoning in their arguments against the Trinity, bolstering up their contentions by quotations from the logical writings of Aristotle. Christians found themselves compelled to employ the same method in their defense of the doctrine under attack. Thus a new type of debate between Muslims and Christians made its appearance in the ninth century. The chief exponent of this new type of debate on behalf of Islam was the philosopher al-Kindi (d. 873); the chief exponent on behalf of Christianity was Yahya Ibn 'Adi (d. 974). Kindi's arguments against the Trinity are known only from a work in which Yahya Ibn 'Adi undertook to refute them. We shall therefore begin here with analysis of Kindi's arguments as restated by Ibn 'Adi, and then proceed to analyze the refutation of these arguments by Ibn 'Adi, in which we shall include pertinent quotations from the refutation of other Muslim arguments, which are to be found in Ibn 'Adi's other works (6).

Drawing upon the Arabic translation of the Cappadocian formula for the Trinity, Kindi opens his discussion with the statement that « all the Christian sects confess that three eternal hypostases (*akānim*) are one substance (*jauhar*) » (7) wherein *jauhar*, « substance » is used in the sense of *dhat*, « essence ». The expression « all the Christian sects », it may

5. Cf. my paper «The Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam», *Journal of the American Oriental Society*, 79 (1959), 73-80.

6. On the same subject, cf. G. Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jahja ibn 'Adi*, 1910.

Works of Yahya ibn 'Adi referred to in these notes are as follows :

(a) **Defense** = Defense of the Doctrine of the Trinity against the Objections of al-Kindi. Arabic text with French translation by A. Perier in *Revue de l'Orient Chrétien*, 22 (1920-21), 3-21; revised French translation in *Petits* (below C), pp. 118-128.

(b) Trinity. Cf. A. Périer, *Yahya ben 'Adi : Un Philosophe arabe chrétien du Xe Siècle* (1920), p. 150-191.

(c) *Petits* = *Petits Traités Apologétiques de Yahya ben 'Adi*, by A. Périer (1920). Arabic and French.

7. **Defense**, p. 4, I, 10.

butes, which were like the second and third persons of the Trinity in all but in their not being called God, (2) the debate between Muslims and Christians took on a different character. The Muslims, instead of merely hurling at Christians the Koranic epithet «associators», began to justify the use of that epithet by trying to show how a belief in a trinity of persons, each of whom is conceived as God, is incompatible with the strict conception of the unity of God, in which Christians, no less than Muslims, professed a belief. The Christians, for their part, began to explain, by the use of certain analogies borrowed from the Church Fathers, how the three persons of the Trinity, each of them called God, could still be spoken of as one God. An early example of this new turn in the manner of debate between Muslims and Christians is to be found in the debate between the Catholicos Timothy and Caliph Mahdi in the latter part of the eighth century. Verses from Scripture and the Koran are indeed still quoted, and they are still the determining factors in the respective attitudes of the debaters. But there are in the debate attempts at logical reasoning. The Caliph is really curious to know how Christians would reconcile the Trinity with the unity of God. The Catholicos tries to explain the reconciliability of these two beliefs by such analogies as that of a king, who, because his world and spirit are inseparable from him, is «one king with his own word and spirit, and not three kings» and as that of the sun, which, again, because its light and heat are inseparable from it, «is with its light and heat not called three suns but one sun» (3). All these analogies reflect the patristic method of explaining the contention that, while the distinction between the persons of the Trinity is real, and not nominal, God is still one (4).

But when among the Muslims, during the reign of Ma'mun (813-833), philosophy became a special discipline, independent of theology, the debate between Muslims and

2. Cf. my paper «The Muslim Attributes and the Christian Trinity», *Harvard Theological Review*, 49 (1956), 1-18.

3. Mingana, *Timothy's Apology for Christianity* (1928), p. 22.

4. Cf. my book, *The Philosophy of the Church Fathers*, I (3rd ed. revised, 1970, pp. 359-361. Subsequently cited as Ph Ch, I.

THE PHILOSOPHER KINDI AND YAHYA IBN 'ADI ON THE TRINITY

by

Harry A. Wolfson

The earliest disputations between Muslims and Christians about the Trinity at their first meetings consisted merely in bandying Biblical and Koranic verses and in calling each other names. The Muslims, using the Koranic term «associators» (*mushrikun*) for polytheists (2 : 99)¹ and bearing in mind the Koran's warning, «Associate none with God, for, verily, association is a grievous iniquity» (31 : 12) and also the Koranic statement that the Christians «associate» with God another god by their belief that «the Messiah is a son of God» (9 : 30, 31) taunted the Christians by calling them «Associators». The Christians retorted by calling the Muslims «Mutilators of God», arguing that, inasmuch as Christ is described in the Koran as the Word of God, he was inseparable from God and was God, and consequently the Muslims, by denying that he was God, mutilated God (1).

This is how in the early part of the eighth century, as reported by John of Damascus, Muslims and Christians debated the Christian doctrine of the Trinity.

But when Islam learned from Christians the art of argumentation and, in the course of arguing, partly yielded to the Christians by admitting the existence in God of eternal attri-

1. John of Damascus, *De Haeresibus* (PG 97 768 BD).

et parfois publiquement, l'occasion de se mesurer d'égal à égal avec les docteurs de l'Islam nous est attesté par la controverse soutenue en présence du Caliphe Ma'mun, dont le compte-rendu, rédigé, par des mazdéens, nous a été conservé, non sans doute sans quelques enjolivements flatteurs (6). Il est très vraisemblable que la réflexion des mazdéens, vivant en pareil milieu, ait été activée et que ce soit précisée la formulation du « statut » de leur religion sous la pression de sollicitations diverses dont la plus argumentative et la plus aiguë venait sans doute des mu'tazilites, ces maîtres du kalam (7). Mais il ne faudrait pas oublier que pendant toute l'époque Sassanide, les mazdéens avaient déjà eu à s'affronter aux polémistes chrétiens et devaient avoir appris à se forger une dialectique. L'arrivée de l'Islam a dû les inciter à renouveler leur style pour mieux formuler et défendre leur dualisme originel.

Nous parlons au pluriel, mais ne nous laissons pas tromper par cette convention. Il n'est pas nécessaire de songer ici à une école de pensée, à un mouvement collectif. Il a pu suffire d'un seul auteur, réfléchi quant à sa propre loi, informé sur celle des autres et assez incisif, comme celui du *Denkart*, pour donner la synthèse d'un mazdéisme traditionnel mais renouvelé dans sa formulation *ad exteros*. Il n'est pas impossible qu'il ait amené ses adversaires à préciser, à durcir, certaines de leurs thèses. Mais il est sage de se garder d'un schématisme trop simple pour interpréter ces interactions, et jauger la portée historique d'un grand livre.

Neuilley, Octobre 1971.

J. de MENASCE, O.P.

positions sont diversifiées et nuancées, mais dans l'ensemble nient l'existence en Dieu d'attributs pris « substantivement ». Pour la théologie denkartienne, cete négation est ruineuse et à rejeter en bloc parce que, déniaut à Dieu l'omniscience et la toute-puissance, elle empêche de reconnaître Dieu comme Dieu. Sur ce point justement, l'auteur du *Denkart* montre qu'il sait distinguer la mu'tazila de la théologie qui, plus tard, l'emportera en Islam. Il termine le Ch. 138 en les renvoyant dos à dos. « Entre les docteurs, ceux dont la doctrine est que le mal vient de la volonté et du commandement de Dieu pensent donc que Dieu est plus mauvais que toute malice et est dommageable à ses créatures. Quant à ceux pour qui Dieu n'a pas de volonté, du fait qu'il n'a pas de volonté, il y a inconnnaissance (*adānīšn*) en celui-là même qu'ils tiennent pour Dieu et en qui ils nient l'imbécilité (*sturtih*), laquelle va avec l'absence de volonté ».

Lui dénier la volonté, c'est nier la sagesse de son propos, reproche répété à satiété, nous le savons, là où il s'agit de la perpétuité des peines de l'enfer. On voit sur quel enjeu se joue, pour le mazdéen, le problème des attributs divins.

En dépit de ces divergences accusées entre mu'tazila et mazdéisme denkartien, des ressemblances, voire une identité doctrinale sur l'épistémologie théologique, sont indéniables. Elles posent, pour le moins, le problème de savoir à quel moment, dans quel sens, à quel niveau s'est faite la communication. Les indications chronologiques sont rares et vagues : des recoupements nous permettent de placer la composition du *Denkart* au IX^{ème} siècle, après le règne du calife Ma'mun. La seule indication précieuse qui nous soit fournie se trouve dans le colophon (5) le plus ancien du manuscrit dont descendent tous les autres (il s'agit des manuscrits « complets ») : le *Denkart* aurait été exhumé (*uskandī*) à Bagdad où il a dû être composé, c'est-à-dire, dans la grande capitale Abbasside, métropole intellectuelle de l'Orient, carrefour de toutes les tendances théologiques de l'Islam et bien au delà. Bagdad succédait à Ctésiphon qui avait été la capitale des Sassanides et devait sans doute héberger des restes de l'élite intellectuelle mazdéenne. Que celle-ci ait eu alors,

cu, c'est celui qui se trouve au-dessous du vainqueur suprême et plein de force : le mauvais Esprit, dont la puissance est mauvaise. Vaincu au maximum, ce même mauvais Esprit, puisque toute bonne créature a été faite, pour le vaincre, capable d'être vainqueur, la moindre petite créature étant vainqueur de ce démon ».

Ce même libre-arbitre implique qu'à l'inverse, le pécheur mérite réellement le châtement et en toute justice, sans qu'on puisse imputer à Dieu de « violence » au sens strict » (4). Le châtement, celui du bon roi ou celui de Dieu, n'est jamais que second, riposte « due », ainsi qu'il est montré aux chapitres 216 et 224. La solution avancée par la mu'tazila pour sauvegarder la justice de Dieu et le mérite des créatures est autrement radicale, puisqu'elle tend à refuser à Dieu toute causalité sur les actes libres jusque dans la ligne du bien. A quoi le mazdéisme oppose d'une part, au Ch. 100 que « parmi les choses qu'il faut croire... (il y a qu') Ohrmazd exerce sa causalité sur chaque acte vertueux et ne l'exerce sur aucun acte peccamineux », d'autre part, au Ch. 174, que « Celui qui a créé l'être doué de libre-arbitre, c'est Ohrmazd le Créateur. Le libre-arbitre, la royauté sur l'homme, s'exerce sur la volonté, en tant qu'il accepte ou n'accepte pas ses actes méritoires ou peccamineux ». Plus haut dans le même chapitre l'auteur avait défini la loi de la royauté comme étant de « conduire les hommes doués de libre-arbitre selon leur propre volonté », et les autres créatures qui ne sont pas douées de libre-arbitre en agissant directement sur elles. Et la raison, le motif (*oim*) pour lequel Dieu a créé les premiers, c'est, encore une fois, pour qu'ils constituent une légion de combattants dont la victoire manifeste que c'est là l'effet de la sagesse divine. En allant jusqu'au bout, cela implique la doctrine, constante dans le mazdéisme et si souvent réaffirmée ici, de l'apocatastase, c'est-à-dire du salut universel qui met fin à l'enfer, ce qui, pour le mazdéen, est le seul garant de la sagesse et de la toute puissance d'un dieu bon qui ne soit pas à jamais, frustré dans son gouvernement du monde.

Sur la question des attributs divins, le mazdéen se sépare encore plus nettement et vigoureusement du mu'tazil, dont les

La théologie, si peu apophasique, du *Denkart* se rapproche encore de celle de la mu'tazila en ce qui concerne le libre-arbitre humain. L'homme choisit volontairement, responsable, entre le bien et le mal s'assimilant ainsi, à des degrés divers, soit aux dieux, soit aux dev. Sa vertu n'est pas directement fonction de sa foi, mais bien de sa bonne volonté, et, en contrepartie, l'eschatologie comportera une zone moyenne, le hamistagan aussi bien qu'un enfer et un paradis. De même, pour la mu'tazila, y a-t-il un état intermédiaire réservé au musulman grand pécheur mais qui n'a pas renié sa foi.

Pour le dualiste, le don du libre-arbitre est conforme au plan de Dieu qui veut que les bons coopèrent réellement et de façon méritoire à la défaite de l'adversaire cosmique. C'est ce qui ressort très clairement du chapitre 147 où l'auteur affirme l'existence en Dieu d'une volonté, ce qui entraîne que ses actes ne sont pas opérations de nature mais librement finalisés. « Et si l'on objecte, comment cela se fait-il, étant donné que la volonté se définit comme ce qui n'est mû que par le désir de quelque chose ? Or, le désir n'existe que s'il y a manque, et le manque que s'il y a contrainte, et la contrainte que s'il y a un antagoniste ? On répondra : Dieu a le sage désir de produire des instruments qui repoussent l'adversaire loin des créatures. En vainquant l'Assaut et en le supprimant par l'instrumentalité de la création, il déploie sa force : l'acte de sa volonté, mue par le désir, n'est pas pénurie, mais c'est grâce à son plus d'omniscience que son désir tend à produire un moyen de vaincre l'adversaire des créatures, et grâce à sa toute-puissance qu'il vainc et supprime l'Assaut. Il est donc triomphateur, du fait que l'adversaire existe. Et quand il n'apporte pas lui-même son aide aux créatures, mais leur laisse la motion, ce n'est pas du fait d'une pénurie, c'est que sa victoire est plus triomphale du fait qu'un grand nombre de ses créatures sont vainqueurs de l'Assaut pervers parmi lequel elles se trouvent, la volonté du destructeur étant affrontée à un triomphe dans la lutte. C'est ce qui est révélé ».

Au chapitre suivant le rôle de coopérateurs des créatures véritables causes secondes, est à nouveau affirmé : « Le vain-

ensemble disparate de croyances unifié par le seul fait qu'elles soient acquises par révélation.

Le rationalisme, c'est-à-dire l'exclusivité de la raison, est aussi peu de mise ici que le fidéisme, c'est-à-dire la non-pertinence et l'écrasement total de la raison.

Or, quel est le principe sur lequel s'édifie toute la théologie denkartienne, sinon celui de la sagesse de Dieu — sagesse qui, pour être supérieure à la nôtre, ne la contredit pas — et qui veut que Dieu, aimant ses créatures les conduit à leur fin bienheureuse malgré, à travers, le combat que leur livre un adversaire radicalement hétérogène, ignorant et incapable de finaliser correctement son action corruptrice ? Car l'existence du principe mauvais, sinon le déroulement et les péripéties de son entreprise scandées au cours de l'histoire, peut se déduire rigoureusement de l'existence du mal empiriquement constatable dans le monde, face à la nécessaire bonté de Dieu.

On touche ici, faut-il le rappeler, en même temps qu'à la santé de la démarche, à la faiblesse des thèses admises comme postulats : univocité absolue des attributs de Dieu et substantialité du mal. Les adversaires musulmans du mazdéisme auront beau jeu de l'attaquer sur ces points faibles.

Pour ce qui est de l'apport de la révélation, le *Dénkart* n'y insiste pas moins que sur la démonstration rationnelle du dualisme. A cet égard, il est même une excellente source pour notre connaissance de la tradition proprement religieuse du mazdéisme, ainsi qu'on peut en juger d'après l'usage qu'en a fait Marijan Molé dans son beau livre *Culte, mythe et cosmogonie dans l'Iran ancien* (Paris 1964) où l'aspect qui nous intéresse ici n'est guère abordé et n'avait pas à l'être. Mais pas plus qu'il ne faut traiter de la théologie mu'tazilite en scindant le traité de Dieu, son unité et sa justice, des traités des fins dernières et de l'imamat, il ne faudra exposer l'ensemble de la théologie denkartienne comme si tradition et raison ne communiquaient pas, comme si le principe même de leur communication n'était d'aucun intérêt pour les maîtres de cette théologie.

homme tend non seulement à connaître Dieu mais à connaître toutes les choses qu'il ne connaît pas. Selon les Anciens Sages, lorsque ces deux facultés (connaissance et vouloir) sont détruites et que l'homme est vicié par la convoitise, la sensualité, la peur, la paresse, la négligence et les autres vices, l'intellect inné, lequel préserve la faculté de connaître Dieu, lui est ôté et, par suite, l'application de l'intellect inné à apprendre des hommes. Or le Créateur de l'intellect inné a prescrit à l'homme l'application à apprendre et qu'il n'est pas convenable que l'intellect inné et l'application à apprendre soient abolis et détruits par la sensualité et autres vices.

Les docteurs pour qui c'est Dieu qui a fait dans l'homme la sensualité et les autres vices qui suppriment et détruisent la faculté de l'intellect inné à apprendre avec énergie, et mis en lui l'ignorance et le désir de commettre le péché, — leur dieu est un dieu malfaisant et cela revient à dire que l'homme ne veut pas connaître Dieu et commettre des actes vertueux, mais veut ne pas connaître Dieu et commettre le péché ».

Du même coup est démontrée la « naturelle » obligation de faire le bien et de fuir le mal. Et tout ceci, tant pour la mu'tazila que pour les mazdéens, fonde le statut de la raison par rapport à la révélation, celle-ci étant à la fois caractérisée par sa spécificité noétique (elle est *crue*) et par sa supériorité objective (elle dit des réalités que la seule raison n'atteint pas). La compétence propre à la raison, dont le mazdéisme parle comme de la sagesse innée utilisant la sagesse acquise par l'audition, sans entraîner la moindre subordination de la foi, atteint normalement à l'existence de Dieu, ce qui suffit à assurer le statut d'une « théologie », d'un raisonnable discours sur Dieu. Théologie non seulement défensive ou polémique, visant seulement à confondre l'adversaire en démasquant les contradictions de son argumentation (et moins encore de toute argumentation), mais sainement argumentative, et par là même, éclairante, à partir de principes admis de part et d'autre. Le grand principe est que l'on ne saurait imputer à Dieu l'injustice, c'est-à-dire que ses oeuvres manifestent un sens, une finalité, une sagesse, et que la connaissance que les hommes ont de lui ne débouche pas sur un

losophe qui fut aussi le savant éditeur de la grande somme mu'tazilite d'Abd el-Jabbar récemment exhumée.

Notons d'abord que Martan Farrukh, l'autuer du *Skand-gumanik vicar*, est seul à mentionner la mu'tazila par son nom, alors qu'il se conforme au *Denkart*, sa source principale et déclarée, en ne nommant nulle part l'Islam auquel il consacre les chapitres XI et XII de sa vaste polémique. Cependant le passage où la mu'tazila est nomément prise à partie (XI, 280-308) n'argumente pas contre une doctrine spécifiquement mu'tazilite : c'est tout simplement la proposition du vieux dilemme opposé à toute théologie monothéiste par la co-existence en Dieu, en face de l'existence du mal, de la toute-puissance, de l'omniscience et de la bonté. L'auteur qui l'avait déjà formulé tout au début du chapitre (6-12 et la suite) sans référence à la mu'tazila, avait pu le lire au Chapitre 92 du *Denkart*. En revanche, il bataille inlassablement contre des positions dont il ne nomme pas les auteurs mais dont nous savons qu'elles étaient défendues par la mu'tazila, par exemple la justification des maux envoyés à des innocents par l'avertissement donné par là aux méchants pour les détourner du péché (XI, 197-204). Tout se passe donc comme si Martan Farrukh n'était pas très au clair, tout en les connaissant, sur les différences d'école auxquelles les hérésiologues attachent une réelle importance. La lecture de ceux-ci, de Shahrastani par exemple, nous révèle en effet la grande diversité des vues que recouvre le credo commun à tout la mu'tazila.

Le livre III du *Denkart* défend, lui, une de ces thèses majeures. Que ce soit la volonté de Dieu, non de se cacher de l'homme, mais bien d'être connu de lui, c'est ce que montre, selon le Ch. 294, la capacité nouvelle qu'a l'homme de connaître son existence, capacité qui, comme tout ce qui est bon en lui, ne peut venir que de Dieu Lui-même « Qu'Ohrmazd le Créateur veut que l'homme le connaisse est manifesté par le fait que tout homme participe de la faculté de connaître Dieu, et que, dans la Dên, la connaissance de Dieu est le premier et principal commandement. Le vouloir de tout

MU'TAZILA ET THEOLOGIE MAZDENNE

par

J. De Menasce, O.P.

Si des analogies ont souvent été notées entre des éléments de doctrine coranique et des thèmes iraniens, avestiques ou autres (1), sur le plan des théologies postérieures, kalam islamique et réflexion mazdénne du haut moyen-âge, le travail de confrontation ne fait que commencer. Deux ouvrages seulement nous permettent de nous faire quelque idée de la vitalité du mazdéisme tardif : le *Denkart* (livres III et IV) qui est sans doute de la fin du IX siècle, et le *Skand-gumanik vicar* qui lui est postérieur. De celui-ci, j'ai donné jadis une traduction largement commentée, notamment à l'aide des hérésiographes musulmans (2) ; de celui-là, ouvrage bien plus considérable et difficile, ma traduction est sur le point de paraître (3). En y travaillant, il m'était apparu qu'elle devait intéresser au premier chef après les mazdaïsants, les historiens de la pensée musulmane qui trouveront là les positions de détracteurs non-monothéistes de l'Islam qui s'attaquent justement à la plus ancienne théologie musulmane et cela dans le pays qui fournira à cette théologie les plus grands de ses penseurs. On y gagne du retentissement extérieur de la mu'tazila une image enrichie et plus précise. En essayant ici de le montrer brièvement, je suis sensible à l'honneur qui m'est fait de pouvoir rendre hommage à un phi-

PENSEE ISLAMIQUE

rer dans l'étude et l'exercice de son art, il doit mépriser l'argent et faire preuve de modération, ce qu'il ne pourra faire sans la morale. Il sera donc en possession des trois grandes disciplines philosophiques : la logique, la physique et l'éthique (58).

Un des ouvrages d'Arétée de Cappadoce porte comme titre : *Les causes et les signes des maladies aiguës et chroniques* : l'auteur juxtapose les termes « causes » et « signes ». C'est à partir de certains signes que le médecin s'efforcera de découvrir la nature et la cause des différentes maladies. Les médecins sont philosophes : pourquoi les philosophes n'adopteraient-ils pas la méthode des médecins ?

(58) Galeni opera, éd. Kühn, I, p. 60.

directe, cette connaissance s'offre à l'homme sans trop d'obstacles. Mais l'objet de la philosophie s'étend au delà des frontières de l'observable : elle examine des objets qui sont naturellement cachés, telles l'âme humaine et la divinité. C'est pourquoi elle prendra son point de départ dans certains signes et elle procédera à la manière du médecin et du devin, en essayant de comprendre le *proôsti* du signe (56).

On sait qu'Aristote a conçu la philosophie première comme la recherche des causes ultimes de la réalité : puisqu'il interprète le devenir du monde comme un passage de puissance à acte, la cause ultime de ce devenir doit être un acte pur, qui se situe en dehors du devenir. Le raisonnement qui se base sur la causalité est-il le même que celui qui se fonde sur la notion de signe ? Nous ne le croyons pas : qu'il s'agisse du corps humain ou de l'organisme cosmique, le stoïcien considérera toujours la réalité extérieure comme l'expression d'un principe caché qui est l'âme. C'est pourquoi la méthode qui se base sur la notion de signe est, en un sens, plus riche que celle qui s'appuie sur la causalité : le philosophe devient ainsi comme l'exégète ou l'interprète des phénomènes qui se présentent directement à lui.

Si la philosophie suit la méthode de la médecine et de la divination, n'est-elle pas un art plutôt qu'une science ? Ne faut-il pas reconnaître que le caractère proprement scientifique de la philosophie se perd, si sa méthode est comparable à celle d'un art ? Qu'on ne s'y trompe pas cependant : durant la période hellénistique, la distinction entre la médecine et la philosophie était certes moins nette que maintenant. Galien a écrit un petit traité portant comme titre « Que le meilleur médecin est aussi philosophe » (57). Le médecin doit connaître la nature du corps, les différentes maladies et les remèdes qui s'y rapportent : il lui faut donc connaître la logique et la physique. D'autre part, il a besoin d'endurance pour persévérer.

(56) D'après les Stoïciens, la divination est une science théorique qui étudie les signes qui, provenant des dieux et des démons, se rapportent à la vie de l'homme (STOBAEUS, Ecl. II, 67, 13 W. ; SVF III, 654). Seul le sage est un véritable devin parce que lui seul est capable d'interpréter les signes (STOBAEUS, Ecl. II, 114, 16 W. ; SVF III, 605).

(57) Galeni opera, éd. Kühn, I, pp. 53-63.

n'ont jamais réfléchi : chez les penseurs stoïciens, on ne trouve pas de considérations sur la valeur de l'induction, ni sur la distinction entre jugements analytiques et synthétiques, ni sur la possibilité de saisir la causalité. Si on veut comprendre la portée authentique de la séméiologie stoïcienne, il importe de se situer d'abord dans la problématique propre à ce système de pensée. Les Stoïciens avaient hérité de leurs prédécesseurs la conviction que le monde constitue une unité organique où tous les éléments se tiennent ; par ailleurs, ils vivaient dans un milieu culturel où la croyance au destin était largement répandue. Le propre de la philosophie stoïcienne n'est donc pas d'avoir préconisé l'unité de l'univers, ni l'enchaînement nécessaire des événements, mais d'avoir « rationalisé » le destin. Aux yeux des Stoïciens, celui-ci n'est pas une force aveugle, répandant autour de lui la détresse et les malheurs : il coïncide avec la Raison divine qui gouverne souverainement le cours de l'histoire. Tout est pénétré de raison, qu'il s'agisse des êtres individuels ou des événements qui se succèdent dans le temps. Le monde est un être parfait ; rien ne lui manque, puisqu'il embrasse tout ce qui est ; en outre, ce monde est un être raisonnable, puisqu'il produit sans cesse des êtres doués de raison. Le cosmos est donc un organisme vivant, pénétré de raison. Cette théorie n'est fondée ni sur un processus inductif, ni sur un jugement analytique : elle est l'aboutissement d'une réflexion philosophique où les données préphilosophiques, tel le langage (p. ex. le terme (cosmos), jouent un rôle indéniable. Dans l'optique stoïcienne, le lien entre l'antécédent et le conséquent d'un jugement hypothétique n'est pas seulement nécessaire, il est surtout rationnel.

Que devient finalement la philosophie dans cette optique ? Elle a été définie par les Stoïciens comme la science des réalités humaines et divines : tel est son objet. Il reste à se demander cependant quelle est sa méthode : comment pourra-t-elle atteindre le but poursuivi et comprendre l'objet qu'elle étudie ? On pourrait répondre que, dans le domaine de la philosophie plus que dans n'importe quel autre, on s'efforcera d'atteindre une connaissance cataleptique. Quand il s'agit d'un objet qu'on peut atteindre de façon immédiate et

l'essence universelle des êtres, leur attention se porte sur les choses particulières, sur les réalités individuelles. A leurs yeux, tout être est sa propre cause, car il est lui-même l'unité de ses parties et des événements qui constituent son histoire ; par conséquent, aucune chose ne peut être la cause ni l'effet d'un autre (54). Dans tout être individuel, il y a interférence entre le principe actif et le principe passif, conçus tous deux comme des éléments corporels. Pourtant, tout en étant unis entre eux, les composants restent ce qu'ils sont ; bien qu'ils agissent les uns sur les autres, aucun échange de qualités n'a lieu durant le mélange. Car la conséquence de cette action réciproque n'a pas de valeur réelle, elle est, d'après Bréhier, purement incorporelle ; par exemple, le mélange du feu et du fer n'ajoute à celui-ci aucune qualité nouvelle. C'est ce lien de conséquence qui est affirmé dans un jugement hypothétique, qui est un *lekton*, c'est-à-dire, un exprimable, et donc un incorporel (55). Les Stoïciens ne dépassent donc pas le passage du même au même ou la dialectique de l'identité, étant donné que les composants des êtres individuels, tout en agissant les uns sur les autres, restent ce qu'ils sont et ne produisent que des effets incorporels.

Comment faire un choix entre ces trois interprétations de la séméiologie stoïcienne ? Nous croyons qu'il ne serait pas justifié d'en proférer une aux deux autres, parce que les trois explications nous semblent présenter un défaut de méthode qui leur est commun. On ne peut poser aux représentants d'un système philosophique du passé des questions auxquelles ils

(54) Op. cit., p. 10 : « C'est qu'il s'agissait pour eux d'expliquer l'unité de l'individu, aussi bien l'unité du monde que l'unité d'une pierre ou d'un animal, et non plus cette unité compréhensive de plusieurs individus qui est le général », p. 5 : « La cause est donc véritablement l'essence de l'être, non pas un modèle idéal que l'être s'efforce d'imiter, mais la cause productrice qui agit en lui, vit en lui et le fait vivre ».

(55) Op. cit., pp. 26-27 : « C'est le langage seul avec ses conjonctions qui nous permet d'exprimer les différents modes de liaisons, qui ne répondent à rien de réel, et c'est pourquoi non seulement l'on peut, mais l'on doit se borner à l'analyse du langage. S'ensuit-il que cette liaison de faits est purement arbitraire et qu'il suffit de lier n'importe quels termes par des conjonctions pour obtenir un jugement admissible ? C'est là certainement ce qui constitue, aux yeux mêmes des Stoïciens, la principale difficulté : les cadres de la liaison d'une part sont comme des catégories vides et d'autre part, les faits qui doivent y entrer sont sans action proprement dite les uns sur les autres, à l'état atomique et dispersé ».

Quant à E. Bréhier, il prend position aussi bien contre l'interprétation empiriste de Brochard que contre l'explication idéaliste de Hamelin (50) : à ses yeux, le lien qui unit le signe et le signifié n'est pas du même ordre que la relation de la cause et de l'effet ; en d'autres mots, le signe n'est pas la cause du signifié (51). Qu'il s'agisse du signe ou du signifié, tous deux sont des conséquences et donc des exprimables ou des incorporels (52). D'après lui, la dialectique stoïcienne est parfaitement stérile : elle se réduit à l'affirmation de rapports d'identité, à des passages du même au même (53). Se référant à Chrysippe, Bréhier estime que le principe d'implication *emphasis* est à la base du jugement hypothétique : la proposition conditionnelle est vraie, quand le conséquent est contenu en puissance dans l'antécédent (*Sextus, Pyrrh. Hyp.*, II, 112) ce qui, en somme, se réduit à un rapport d'identité. Quant aux autres propositions composées, elles peuvent toutes se réduire au jugement hypothétique qui en est le prototype. Si le signe est l'antécédent d'un jugement hypothétique, dont le signifié est le conséquent, l'affirmation du lien qui les unit ne se fonde pas sur une intuition *a priori* ; le signe et le signifié qui sont des exprimables se rapportent à des données présentes, que l'homme est capable de rattacher les unes aux autres, puisque l'homme est doué d'une faculté cognitive capable de passer d'un élément à l'autre et de les relier l'un à l'autre.

D'après Bréhier, la philosophie stoïcienne se situe dans une optique bien différente de celle de Platon et d'Aristote : les philosophes de cette Ecole ne s'efforcent pas de découvrir

(50) E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris, 1908 (1963).

(51) *Op. cit.*, p. 11. « Le monde des Stoïciens est composé de principes spontanés, puisant en eux-mêmes vie et activité, et aucun d'eux ne peut être dit proprement l'effet d'un autre. La relation de cause à effet est tout à fait absente de leur doctrine ».

(52) *Op. cit.*, p. 32 : « Ainsi le rapport de signe à chose signifiée est entre deux termes incorporels, deux exprimables et non pas du tout entre deux réalités ».

(53) *Op. cit.*, p. 36 : « Aux yeux de pur dialecticien qui recueille les événements isolés, il n'y a pas de liaison possible, ou plutôt pas d'ature liaison que celle d'identité. Certes les Stoïciens se sont efforcés de dépasser le raisonnement identique : « Si lucet, lucet, lucet autem, ergo lucet », mais ils n'ont jamais pu le faire qu'au prix d'inconséquences ou d'arbitraire ».

hypothétique est affirmé sur la base d'une conception métaphysique qui, elle, n'est en aucune façon le fruit de l'expérience ; celle-ci n'est même pas l'occasion ni le préambule de la connexion nécessaire établie entre l'antécédent et le conséquent. C'est la raison et elle seule qui est capable d'établir ce lien : quant à l'expérience, son rôle se limite à faciliter éventuellement le travail de la raison (47). Comment la raison humaine est-elle en état de saisir le lien nécessaire entre le signe et le signifié ? C'est que la raison de tout homme est une participation à la Raison divine : elle est donc capable de découvrir la rationalité qui se cache dans les choses. Car, en somme, le lien qui unit le signe et le signifié, n'est ni artificiel ni arbitraire : c'est par sa propre nature (*ek tēs idias physeōs kai kataskeuēs*), *Sextus, Adv. Math.* VIII, 154) que le signe se réfère au signifié. En effet, les raisons séminales de chaque réalité individuelle précontiennent tous les éléments du développement ultérieur ; tout être a sa propre histoire qui forme la trame de son évolution individuelle ; or cette histoire n'est pas faite d'inventions imprévisibles, elle n'est pas une succession d'événements inattendus ; au contraire, tous les événements de cette histoire sont précontenus dans les raisons séminales (48). D'après les Stoïciens, le prédicat est contenu dans le sujet de la proposition, de même que le conséquent est contenu dans l'antécédent, puisque tout le développement d'un être est présent dans les raisons séminales qui constituent sa réalité propre. Il en résulte que l'affirmation du lien entre l'antécédent et le conséquent ne se fonde point sur un processus inductif : d'après Hamelin, pareille affirmation est purement analytique (49).

(47) Art. Cit., p. 21 : « L'expérience facilite le travail de la raison en lui présentant tout dégagé le conséquent qu'elle aurait pu, par ses propres lumières bien qu'avec plus de peine, apercevoir dans l'antécédent. La difficulté de passer de l'empirique au rationnel n'existait pas pour eux, parce que l'expérience n'était en aucune mesure, dans leurs doctrines, le fondement du rapport entre l'antécédent et le conséquent ».

(48) Art. Cit., pp. 25-26 : « Si l'on voulait comprendre un jugement dont le sujet fût un tout empirique ou même un individu, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus isolé en soi dans son unité, il faudrait le ramener à la causalité. « Philoctète gémit dans l'île de Lemnos ». Le vrai sujet de ce jugement, ce serait le groupe de faits qui constitue Philoctète, en y ajoutant la morsure du serpent, la blessure, l'abdomen ».

(49) Art. cit., p. 26 : « Tant en métaphysique qu'en logique, les deux choses d'ailleurs n'en faisant qu'une au fond, les Stoïciens sont des partisans rigoureux de la doctrine analytique ».

antérieures (43). Ce savoir comprend des notions communes, des conceptions universellement répandues, des intuitions originelles que la nature a disposées en tout homme : c'est grâce à cette connaissance anticipative que l'homme parvient à saisir la rationalité universelle. Etant l'oeuvre spontanée de la nature, le savoir anticipatif est infailible : il est donc investi d'une portée réelle au même titre que la perception catéptique et la sensation ; ce qui le caractérise avant tout, c'est sa valeur universelle (44). C'est grâce à lui qu'on dépasse la constatation de faits isolés, qu'on parvient à saisir de façon universelle le lien entre l'antécédent et le conséquent ; ce savoir est, dans l'homme, une participation à la Raison universelle.

O. Hamelin s'est opposé catégoriquement à cette interprétation empiriste de la séméiologie stoïcienne (45) : à ses yeux, le fondement dernier de la doctrine stoïcienne est à chercher dans le panthéisme de cette philosophie, qui prétend que la divinité immanente ou la Raison universelle est à l'origine de toute l'évolution cosmique. L'auteur reconnaît cependant que le panthéisme stoïcien va de pair avec un nominalisme épistémologique, deux options philosophiques qui ne semblent guère compatibles. D'après Hamelin, l'expérience ne peut être le fondement de la rationalité du cosmos (46) : à ses yeux, il s'agit là d'une affirmation *a priori*, qui ne peut être le résultat de constatations isolées ; chez les Stoïciens, la logique s'appuie sur les intuitions métaphysiques : le lien nécessaire entre l'antécédent et le conséquent dans le jugement

(43) Op. cit., pp. 248-249 : « Que les notions générales, expressions variables et elles-mêmes irréfutables des liens qui existent entre les états de la nature, viennent uniquement de l'expérience, c'est ce qui est hors de doute ».

(44) Op. cit., p. 249 : « Dès lors rien d'étonnant à ce que les produits de cette raison spontanée nous représentent la réalité elle-même : en analysant les concepts que l'expérience a formés, elle reprend en quelque sorte son bien et quand elle affirme dans un cas particulier la nécessité du lien qui fait joindre l'antécédent au conséquent, elle se place en quelque sorte dans l'absolu, elle parle au nom de la raison universelle ».

(45) Sur la logique des Stoïciens, dans : *L'année philosophique*, XII, 1908, pp. 13-26.

(46) Art. cit., p. 24 : « Au reste, quand les Stoïciens admettraient dans la connaissance, ou plutôt au-dessous de la connaissance, une phase inductive, elle ne serait jamais que préparatoire », p. 25 : « C'est que, panthéistes comme ils l'étaient, les Stoïciens ont renoncé à l'originalité et à l'irréductibilité absolues des essences individuelles ».

Plusieurs historiens de la pensée grecque se sont demandés si la sémeiologie stoïcienne est compatible avec le nominalisme professé par les philosophes du Portique : comment peut-on affirmer un lien nécessaire entre l'antécédent et le conséquent d'une proposition hypothétique, entre le signe et le signifié, si la connaissance humaine ne transcende pas les données de l'expérience sensible ?

D'après V. Brochard, l'affirmation du lien entre l'antécédent et le conséquent, entre le signe et le signifié trouverait son origine dans l'expérience et serait d'abord le résultat d'un processus inductif (41). En proposant cette explication, l'auteur se réfère principalement au signe commémoratif : c'est en constatant plusieurs fois dans le passé le lien entre l'antécédent et le conséquent, qu'on en arrive à saisir et à affirmer leur union de façon générale. Pourtant l'auteur ne prétend pas que la théorie stoïcienne sur l'enchaînement causal de tout ce qui se passe dans l'univers, serait basée sur une expérience accumulée : l'expérience ne peut constituer le fondement ultime de cette intuition philosophique, elle n'en est que l'occasion ou le préambule (42). En fait, on arrive à l'intuition de cet enchaînement nécessaire grâce à un savoir anticipatif proléptique qui appartient à l'équipement naturel de tout homme et qui s'appuie lui aussi sur des constatations

= élaborent une démonstration qui repose elle-même sur la doctrine du signe (*Adv. Math.* VIII, 278 : *Pyrrh. Hyp.* II, 130).

(41) V. BROCHARD, *La Logique des Stoïciens*, (première étude), dans : *Archiv für Geschichte der Philosophie*, V, 1892, p. 449-468. La deuxième étude n'a pas été publiée par l'auteur. Les deux contributions ont été publiées par V. Delbos dans un ouvrage intitulé : V. BROCHARD, *Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, 1954, pp. 220-238 et 239-251 ; p. 235 : « La logique des Stoïciens est purement nominaliste ; et elle reste, du commencement jusqu'à la fin, rigoureusement fidèle à son principe ».

(42) *Op. cit.*, pp. 234-235 : « En résumé, il ne paraît pas que les Stoïciens aient répondu d'une manière claire et distincte à la question de savoir comment la nécessité s'introduit dans les jugements conditionnels ou dans les signes. Ou plutôt, la question ne se posait pas pour eux comme elle se pose pour nous. Ils savaient ou croyaient savoir, en vertu de leur métaphysique, les lois immuables et nécessaires parce qu'elles sont l'œuvre et la manifestation d'une raison souveraine et parfaite. Connaître ces lois telles que l'expérience nous les révèle, c'était les connaître telles qu'elles sont, c'est-à-dire nécessaires. En les apercevant, notre raison se retrouve elle-même dans la raison universelle, si bien que les données des sens ne sont en quelque sorte que l'occasion à propos de laquelle elle s'exerce ».

tus, les Stoïciens admettent que les animaux eux aussi sont capables de comprendre certains signes et il donne l'exemple des chiens ou des chevaux. Il n'en résulte pas cependant que ces animaux forment des jugements hypothétiques. Le signe n'est donc pas un jugement hypothétique (37). Il est vrai que les Stoïciens admettent une distinction nette entre l'homme et l'animal : celui-ci n'est pas doué de raison et l'homme n'a pas à son égard des devoirs de justice. Dans un renseignement de Porphyre au sujet d'Ariston, on lit que les animaux sont ou bien totalement dépourvus d'intellect ou qu'ils n'en ont qu'un faible reflet (38). Il ne s'agira pas chez l'animal d'une véritable compréhension, mais plutôt d'un comportement instinctif appartenant à sa structure naturelle (39).

Que résulte-t-il de cette analyse ? Contrairement à la théorie des Epicuriens, le signe est pour les Stoïciens un jugement hypothétique et donc un intelligible ; il est inséparable de la raison humaine qui interprète le monde et qui ne s'arrête pas simplement au donné, mais qui le dépasse : le donné est signe d'autre chose, il est référence à autre chose, il est un *pros ti*. Grâce à ce caractère relatif du signe, il est possible de passer *metabasis* d'un donné actuel à un objet qui de par sa nature est caché ; telle est la fonction du signe indicatif, il nous permet d'atteindre l'âme humaine et Dieu (40).

(37) Dans ce même ordre d'idées, Sextus mentionne le cas de certains navigateurs ou paysans qui n'ont reçu aucune instruction et qui sont très adroits dans l'interprétation de certains signes, surtout en ce qui concerne les prévisions du temps. D'après notre auteur, ce phénomène est incompatible avec la définition qu'on a donné du signe : si celui-ci est l'antécédent vrai d'un jugement hypothétique valable, comment peut-il être connu et interprété par des gens sans instruction ? (SEXTUS, *Adv. Math.*, VIII, 270).

(38) Porphyrius de animae facultatibus apud Stobaeum ecl. I, p. 347, 21 W. ; SVF I, 377.

(39) Sextus met en question la nature même du signe ou le caractère proprement « significatif » du signe : d'après lui, il faut que le signe et le signifié, se présentent à nous en même temps ; dans ce cas, aucun des deux ne fera connaître l'autre, mais chacun d'eux sera connu par lui-même. En d'autres termes, il faut que les deux termes relatifs soient connus en même temps, puisqu'ils se réfèrent l'un à l'autre. Qu'en résulte-t-il, sinon que chacun est connu par lui-même et pas par l'autre :

(SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 272-273).

(40) Est-il possible de refuser toute valeur au signe ? A ceux qui voudraient le faire, les Stoïciens répondent qu'ils tombent inévitablement dans un cercle vicieux : en essayant de montrer que le signe est sans valeur, ils =

que l'homme leur donne ; une réalité sensible est en elle-même ce qu'elle est et rien de plus, p. ex. le gonflement des vaisseaux sanguins ou l'accélération du pouls. Si ces phénomènes ont une signification, c'est-à-dire s'ils peuvent être conçus comme le signe d'autre chose, c'est grâce à la raison humaine. On pourrait distinguer dans le signe un élément matériel et un élément formel : le premier est un phénomène sensible, le second est un *lekton*. Il en est de même de la parole : les sons articulés sont signifiants, grâce à l'interprétation qu'on leur donne : le signifiant ne pourrait pas être ce qu'il est sans le signifié.

Une autre critique de Sextus se rapporte à la nature incorporelle des exprimables. L'auteur se demande comment le signe peut nous faire connaître quoi que ce soit, s'il est incorporel : car il est bien connu que les incorporels ne peuvent ni agir ni pâtir. Révéler ou dévoiler quelque chose, c'est une activité : peut-on l'attribuer à un *lekton* (35) ? Si on se place dans l'optique stoïcienne, la réponse n'est pas difficile à trouver : si le contenu de la raison est un incorporel, cela ne veut pas dire que la raison elle-même et son activité soient des incorporels. C'est la raison qui est active et qui donne à des phénomènes sensibles une signification déterminée.

En outre, Sextus fait remarquer que le signe ne peut conduire qu'à une connaissance incertaine. Dans quel domaine se sert-on de la connaissance par signes ? Uniquement là où la réalité cherchée ne se présente pas directement à nous, c'est-à-dire quand elle n'est pas immédiatement évidente (36). Nous croyons qu'il est exact de dire, même dans l'optique stoïcienne, que la connaissance par signes comporte inévitablement un certain degré d'incertitude : on l'a fait remarquer ci-dessus, les Stoïciens sont moins dogmatistes qu'on ne le croirait au premier abord : le philosophe stoïcien est un chercheur, comme Sénèque ne cesse de l'affirmer.

Y a-t-il une différence nette entre l'homme et l'animal en ce qui concerne la compréhension des signes ? D'après Sex-

(35) SEXTUS, *Adv. Math.*, VIII, 262-264.

(36) SEXTUS, *Adv. Math.*, VIII, 267-268 :

capable de révéler quelque chose qu'il n'est pas lui-même (31). Les Stoïciens prétendent que le signe est un jugement et par conséquent un exprimable (32).

Arrêtons-nous un instant à la critique de Sextus, en vue de mieux comprendre la doctrine stoïcienne : l'auteur fait remarquer que cette doctrine ne s'accorde pas avec ce que les Stoïciens enseignent au sujet de la voix ; à leurs yeux, la voix ou le son articulé est un signe, tout en étant quelque chose de sensible ; le signifié est un exprimable, de même que le jugement. Si tous les jugements appartiennent au domaine des signifiés, on ne voit pas comment le signe pourrait être un jugement (33). La même critique a été reprise par B. Mates dans son ouvrage sur la logique stoïcienne (34). Le signe ne doit-il pas nécessairement être quelque chose de sensible ? Si on reprend les exemples cités par Sextus et empruntés à la médecine, on constate qu'ils sont tous des phénomènes sensibles. Cependant ces phénomènes sensibles ne sont révélateurs de quelque chose que grâce à l'interprétation

(31) Les Stoïciens prétendent que le signe est un intelligible, car il se traduit par un jugement (SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 246).

— *Pyrrh. Hyp.* II, 101) ; d'après cette définition, le signe est l'antécédent d'un jugement hypothétique valable, capable de faire connaître le conséquent. Le problème est de savoir dans quels cas un jugement hypothétique est valable ; parmi les quatre cas possibles, trois sont valables : on peut passer valablement du vrai au vrai, du faux au faux, ou du faux au vrai. Appliquons cette théorie au signe : celui-ci doit être vrai et se rapporter à quelque chose de vrai ; il en résulte que dans le cas du signe, les deux dernières hypothèses ne peuvent s'appliquer. Il faudra que l'antécédent du jugement hypothétique soit vrai de même que le conséquent ; en outre, il faudra que l'antécédent soit de nature à dévoiler le conséquent. Prenons un jugement tel que : « s'il fait jour, il y a de la lumière » : on ne peut pas dire qu'on y trouve l'expression d'un signe ; par contre, dans le jugement « si quelqu'un a craché ses bronches, il est blessé aux poumons » l'antécédent fait connaître le conséquent. (SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 252-253). Finalement, le signe présent doit se rapporter à un signifié présent ; qu'on ne s'y trompe pas cependant : le phénomène lui-même peut appartenir au passé (une cicatrice comme signe d'une blessure antérieure) ou au futur (une blessure au cœur comme signe d'une mort prochaine), mais il faut que le jugement énoncé se situe dans le présent. (SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 254-255).

(32) Sextus fait remarquer que tous les philosophes n'admettent pas l'exprimable : il mentionne dans ce contexte non seulement les Epicuriens mais aussi certains Stoïciens, tels Basilides et ses disciples. (SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 258 — *Pyrrh. Hyp.* II, 107-108). L'auteur s'appuie sur ce désaccord pour mettre en question la doctrine stoïcienne du signe.

(33) SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 264.

(34) B. MATES, *Stoic Logic*. Berkeley — Los Angeles, 1961, p. 15.

Erasistrate, ces signes indiquent le transfert du sang des veines aux artères, pour Asclépiade enfin, il s'agit de l'introduction de particules imperceptibles dans des intervalles invisibles du corps. Cette divergence d'interprétation ne se conçoit pas si on admet que le signe est sensible : aux yeux de Sextus, le signe indicatif possède sa signification par nature : s'il en est ainsi, il doit nécessairement se rapporter à un seul objet et non à plusieurs (29).

Finalement Sextus estime que le signe ne peut en aucun cas être purement sensible, puisqu'il est compris par la raison (30) ; c'est d'ailleurs à cause de cela que le signe peut être objet d'enseignement, ce qui ne serait pas le cas si le signe était purement sensible. Dans le domaine de la navigation, on peut apprendre les signes du temps à prévoir et il en est de même dans l'étude de la météorologie et de la médecine empiriste. Pour toutes ces raisons, Sextus refuse d'admettre que le signe puisse être purement sensible, comme les Epicuriens le prétendent.

Qu'en est-il maintenant de la conception stoïcienne ? Aux yeux des philosophes du Portique, le signe est intelligible, en ce sens qu'il ne peut être saisi dans sa signification que par l'intellect. Comme il a été dit ci-dessus, le signe peut se traduire par un jugement hypothétique *ei todé, tóde*, dans ce jugement, dont on suppose qu'il est valable, l'antécédent est le signe du conséquent, en d'autres mots, il révèle ou dévoile le conséquent. Le signe se réfère à autre chose, il est quelque chose de relatif ; il est plus que ce qu'il est en lui-même, puisqu'il se rapporte à autre chose ; ce rapport est considéré comme étant « révélateur » : le signe est *ékkaluptikon*, il est

(29) Sextus est d'avis qu'on ne peut pas passer du signe commémoratif au signe indicatif : le premier se rapporte à un seul terme, le second peut se référer à plusieurs d'après le sens qu'on lui accorde (SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 202 ; cf. VIII, 219-220). Si le signe est une donnée sensible, sa connaissance ne posera aucun problème : on n'apprend pas à percevoir le blanc ou le doux. Or il n'en est pas ainsi pour les signes ; l'interprétation des signes doit s'apprendre et exige un effort assidu. (SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 203-204).

(30) SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 207 ; Si le signe peut être vrai ou faux, il ne peut appartenir sans plus au domaine du sensible : seul un jugement, qui relève du domaine de l'intelligible peut avoir une valeur de vérité.

Se demandant quelle est la nature du signe, Sextus mentionne deux doctrines opposées l'une à l'autre, celle d'Epicure et celle des Stoïciens : d'après Epicure, le signe doit être sensible, tandis que les Stoïciens prétendent qu'il est intelligible (26). Sextus s'oppose aux deux conceptions : si on admet que le signe est sensible, on ne peut éviter d'être pris dans les discussions interminables concernant la valeur de la connaissance sensible. Or, sur ce point, l'accord est loin d'être unanime : Démocrate, Epicure, Stoïciens et Péripatéticiens, tous ont sur cette question des opinions divergentes (27). Ensuite, Sextus se demande comment il se fait que le signe n'a pas la même signification pour tout le monde ; s'il est une réalité sensible, pourquoi n'est-il pas saisi de la même manière par tous (28) ? L'auteur cite comme exemple certains malades souffrant de la fièvre ; différents signes se manifestent : la rougeur et la congestion des vaisseaux sanguins, l'humidité de la peau, la hausse de la température, l'accélération du pouls, tous ces signes ne se présentent pas de la même manière et n'ont pas la même signification pour des personnes se trouvant pourtant dans la même condition quant à leurs organes sensitifs et leur constitution corporelle ; pour Hérophile, ce sont des indices de la bonne qualité du sang, pour

(26) SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 176-177. L'auteur propose quelques exemples en vue de préciser la nature du sensible et de l'intelligible. Parmi les sensibles, il cite le blanc et le noir, le doux et l'amer ; parmi les intelligibles, il cite le bien et le mal, le juste et l'injuste, la piété et l'impiété. Aux yeux de Sextus, il faut bien que le signe soit inconnaissable, puisqu'on n'est toujours pas d'accord sur la question de savoir s'il est intelligible ou sensible.

(27) Démocrite estime que les propriétés sensibles n'existent pas dans le réel : des noms tels que doux et amer, chaud et froid, blanc et noir, ne désignent que des impressions subjectives. D'après Epicure, la réalité sensible se présente à nous telle qu'elle est, à tel point que les perceptions ne nous trompent jamais ; c'est une erreur de croire qu'on pourrait se tromper sur les données sensibles. Les Stoïciens et les Péripatéticiens adoptent une solution intermédiaire : certaines données sensibles sont vraies, d'autres sont fausses. (Sextus, *Adv. Math.*, VIII, 183-185).

(28) L'auteur insiste sur le fait que les données sensibles sont perçues de la même manière par tous ceux qui se trouvent dans les mêmes conditions (SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 187 ; le blanc et le noir sont perçus de la même façon par les Grecs et les barbares, alors que les signes ne sont pas interprétés de la même manière par tous. (SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 188 ; cf. VIII, 215 : l'argument y est attribué à Aénésidème qui l'a exposé au livre IV des *Puroneioi Lógoi*).

se : or il est impossible de connaître un relatif, sans saisir l'objet auquel ce terme se réfère (24). Il en résulte que seul le signe commémoratif est capable de contribuer au développement de la connaissance ; le signe indicatif n'est d'aucune valeur, parce que l'objet auquel il se réfère est naturellement caché. On ne pourra donc jamais saisir le signe en union avec le signifié (25). Ce qui oppose Sextus et les Stoïciens est d'une importance primordiale quant à la nature de la réflexion philosophique : il s'agit de savoir si la pensée peut dépasser le donné immédiat et connaître à travers ce donné immédiat un objet qui, de par sa nature, restera toujours caché, c'est-à-dire qui ne sera jamais perceptible. Les Stoïciens sont convaincus que pareille recherche est possible : c'est pourquoi ils ne cessent de parler de l'âme humaine et de la Divinité. Sextus par contre estime qu'il n'est pas possible de connaître l'âme à partir des mouvements du corps, comme il n'est pas possible de connaître Dieu à partir de ce qui se passe dans le monde. Dans l'optique stoïcienne, le philosophe est une sorte de devin ou de médecin : qu'il s'agisse du corps humain ou du monde, on se trouve, de part et d'autre, devant un organisme vivant. Comment le médecin procède-t-il pour établir le diagnostic d'un malade ? Il se base sur certains signes, qui sont les symptômes d'une maladie déterminée. Il en est de même du philosophe : il interprète les phénomènes de la nature et s'efforce de saisir leur signification, c'est-à-dire de les comprendre comme des (prés ti).

(24) SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 164. L'essentiel de la pensée de Sextus s'exprime comme suit :

Notons que Sextus ne veut s'opposer en aucune manière aux conceptions anticipatives, admises naturellement et universellement par tous les hommes ; aussi l'auteur a soin de faire remarquer qu'il admet la valeur des signes commémoratifs, qui sont importants pour la conduite de la vie. Il rejette seulement les signes dont le signifié est naturellement inconnaissable. Cf. *Pyrrh. Hyp.* II, 115.

(25) Dans sa réfutation du signe indicatif, Sextus avance trois hypothèses : le signe sera saisi après le signifié, en même temps que lui ou avant lui ; l'auteur élimine les trois hypothèses : les deux premières ne se réalisent certainement pas, puisque le signifié est naturellement caché. Pour ce qui est de la troisième, elle est impossible à cause de la nature relative du signe et du caractère caché du signifié : (*Adv. Math.* VIII, 169).

(endeiktikón) ; ils se rapportent à des objets cachés par nature. L'exemple donné par Sextus, à savoir l'âme, est d'une importance capitale pour la réflexion philosophique : l'âme est un objet naturellement caché, tout en étant « signifié » de façon indicative par les mouvements du corps (21).

Est-ce la même chose de dire que l'âme est la cause des mouvements du corps et de dire que l'âme est « signifiée » par les mouvements du corps ? Pas exactement ; comme on l'a dit plus haut, le signe peut se traduire par un jugement hypothétique (ei tóde tóde). Appliquons cela à l'exemple donné : « s'il y a les mouvements du corps, il y a l'âme » : dans le jugement hypothétique, les mouvements du corps sont l'antécédent, la présence de l'âme est le conséquent. Ce jugement établit une connexion nécessaire entre l'antécédent et le conséquent, il ne définit pas la nature exacte de cette connexion. Dans le cas de la parole humaine, les sons articulés sont signifiants et se rapportent aux contenus de pensée ; le devin qui scrute le vol des oiseaux y voit le signe d'événements à venir. En affirmant que les mouvements du corps sont le signe de l'âme, les Stoïciens ne prétendent pas que l'âme est la cause de ces mouvements : peut-être pourrait-on dire que l'âme s'exprime dans ces mouvements ou que les mouvements du corps sont comme le langage de l'âme (22).

Sextus s'oppose à la théorie du signe indicatif : selon lui, elle a été introduite par les philosophes et les médecins dogmatistes (23). A ses yeux, le signe est essentiellement relatif (tôn prós ti), il est toujours le signe de quelque cho-

(21) Il est à remarquer que le signe indicatif n'emprunte pas sa valeur significative au fait qu'on a constaté préalablement l'union du signe et du signifié, car il s'agit d'un objet qui est caché par nature ; il ne s'est donc jamais montré à la perception sensible. Comment peut-il désigner ce qui est naturellement caché ? Il le fait par ce qu'il est, par sa nature et sa structure propres, sans émettre un son. Constatant les mouvements du corps, nous en concluons qu'il y a une force (dúnamis tis) qui est à l'origine de ces activités (SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 154-155. Cf. *Pyrrh. Hyp.* 100-102).

(22) En attribuant aux mouvements du corps une valeur significative, les Stoïciens affirment que ces activités renvoient au delà d'elles-mêmes : elles ne nous révèlent pas seulement leur propre visage, elles se réfèrent à autre chose et elles nous font connaître ce qu'elles ne sont pas. Cf. *Pyrrh. Hyp.* II, 102.

(23) SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 156.

si le nombre des étoiles est pair ou impair ni combien de grains de sable il y a sur les côtes de la Libye (18). D'après les Stoïciens, les signes ne peuvent se rapporter à des objets évidents, puisque ceux-ci se manifestent directement à nous ; ils ne peuvent se rapporter non plus à des objets non évidents au sens absolu, parce que ceux-ci sont totalement inconnais-sables. Restent les deux classes intermédiaires, les objets temporairement cachés ou naturellement cachés (19).

D'après les renseignements de Sextus Empiricus, les Stoïciens admettent deux espèces de signes, permettant de dépasser le donné immédiat : il y a le signe commémoratif 'opomnêstikon qui se rapporte « surtout » mālista à des objets temporairement cachés ; il y a, en effet, des signes se rapportant à des événements passés, définitivement révolus, qui ont été présents un jour, mais ne peuvent plus se produire à l'avenir (20). En second lieu, il y a les signes indicatifs

(18) SEXTUS, Adv. Math. VIII, 147. Les étoiles sont observables et le sable de la mer aussi ; mais il est « pratiquement » impossible de compter les étoiles ou les grains de sable de la côte de Libye. Ce qui est impossible ici, c'est une connaissance qui va jusqu'au bout de l'objet, qui l'embrasse dans sa totalité. Si on compare la troisième et la quatrième catégories, on constate que le critère employé n'est pas le même ; le troisième groupe comprend des objets qui ne sont pas observables, le quatrième par contre se rapporte à des données qui, tout en étant constatables, ne peuvent être saisies complètement (de façon cataleptique).

(19) SEXTUS, Adv. Math. VIII, 148-150. Dans l'optique de la philosophie stoïcienne, la fonction des signes est d'étendre le champ de la connaissance humaine : partant d'une théorie sensualiste, on arrive à la conclusion que seules sont connaissables les choses qui se manifestent immédiatement à nous dans la perception sensible. En vue d'étendre ce domaine étroit du savoir humain, les Stoïciens font appel à l'aide des signes : certains objets immédiatement observés se réfèrent à d'autres qui sont temporairement ou naturellement cachés.

(20) SEXTUS, Adv. Math. VIII, 151-153. Examinons les exemples proposés : on perçoit souvent ensemble le feu et la fumée ; sans observer le feu à un moment donné, on peut connaître sa présence grâce à la fumée : celle-ci est donc le signe commémoratif du feu. Il en va de même dans le cas de la cicatrice : elle nous informe d'une blessure antérieure et, quand on voit quelqu'un qui a été blessé au cœur, on sait qu'il ne tardera pas à mourir. Le signe commémoratif peut donc se référer à un phénomène passé, présent ou futur ; il est commémoratif en ce sens qu'on a vu souvent les deux facteurs réunis, le signe et le signifié. Dans les 'oroi 'iatrikoi on lit un texte (Galenī Opera, éd. Kühn, XIX, p. 394) d'après lequel aussi, le signe ne se rapporte pas nécessairement à un événement futur, il peut se rapporter également à un phénomène du passé. Rappelons que l'ouvrage mentionné n'est pas de Galien, il est attribué par M. Wellmann à un médecin de l'Ecole pneumatique du 3ème siècle de l'ère chrétienne.

L'homme est donc capable de passer du signifiant au signifié, parce qu'il est doué d'une *phantasia metabatiké kai sunthetiké*. La connaissance de l'homme ne s'arrête pas à la simple représentation du monde sensible, à la réception passive des images du réel, l'homme cherche à comprendre le monde dans lequel il vit ; d'après les Stoïciens, « comprendre » veut dire : saisir les liens entre les choses ou replacer chaque chose dans l'ensemble du réel.

Quel est alors le rôle du signe dans cette compréhension de l'univers ? Au point de vue de la cognoscibilité ou de l'évidence, les Stoïciens distinguent quatre classes dans le réel : il y a d'abord les choses évidentes, qui peuvent être directement atteintes par notre pouvoir cognitif (15) ; il y a ensuite des choses qui sont temporairement non-évidentes : il s'agit de réalités qui sont évidentes de par leur nature, mais qui nous sont cachées temporairement par suite de certaines circonstances ; pour qui est loin d'Athènes, cette ville sera temporairement non évidente, tout en étant parfaitement connaissable par nature (16). Il y a, en troisième lieu, des choses qui, de par leur nature, sont non évidentes ; elles ont toujours été cachées et ne peuvent être clairement perçues par nous ; par exemple, le vide existant en dehors de l'univers (d'après certains philosophes) et les pores de la peau, appelés « intelligibles » en ce sens qu'ils ne peuvent être perçus (17). En quatrième lieu viennent les choses qui sont non évidentes au sens absolu et ne pourront jamais être l'objet d'une connaissance cataleptique : on ne pourra jamais savoir

(15) SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 144 : deux exemples sont donnés par Sextus : « il fait jour en ce moment et je suis en train de m'entretenir avec quelqu'un ». Il s'agit de phénomènes qui ne sont pas seulement observables, mais actuellement observés. Le même classement se lit dans *Pyrrh. Hyp.* II, 97.

(16) SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 145.

(17) SEXTUS, *Adv. Math.* VIII, 146. La troisième catégorie comprend des objets qui ne sont pas directement observables : le manque de clarté réside donc dans le fait que ces objets ne tombent pas sous la perception sensible. Cette conception doit se comprendre à la lumière du sensualisme stoïcien : le vide est un incorporel et les pores de la peau sont trop petits pour être perçus. Les Stoïciens sont d'avis que ces objets sont cachés « par nature » : la nature de ces objets est telle qu'ils restent cachés depuis toute éternité. Parmi les choses cachées, les Stoïciens ne mentionnent évidemment pas d'êtres spirituels : ceux-ci n'ont pas de place dans leur vision matérialiste du monde.

la lumière de cette interprétation relationnelle de la réalité (12).

D'après les Stoïciens, la relation signifiante ou « signe » peut se traduire par un jugement hypothétique : *eí tóde, tóde* (13) : l'antécédent exprime la réalité signifiante et le conséquent désigne ce qui est signifié. C'est le propre de l'homme, de comprendre le signe en tant que tel, c'est-à-dire de saisir le lien entre le signifiant et le signifié ; ce lien est un lien de conséquence, exprimant les connexions qui existent dans le réel. Comment l'homme se distingue-t-il des animaux ? Est-ce par les sons articulés qu'il profère ? On ne peut guère l'admettre, car certains animaux profèrent eux aussi des sons articulés. La différence se situe au niveau de la raison intérieure (*tô éndia thétô*) est-ce à dire que les représentations sont différentes chez l'homme et chez l'animal ? D'après les Stoïciens, il ne s'agit pas tellement des représentations, mais de la capacité, propre à l'homme, de passer d'un élément à l'autre et d'associer différents éléments (14).

(12) Cfr R. D. HICKS, *Stoic and Epicurean*. New York, 1962 (Reprint of the 1910 Edition), p. 25 : « The determination of the particular by the universe and of the part by the whole was a fundamental doctrine of the Stoics ». Le cosmos est une unité de même que l'ensemble de l'histoire : tous les moments de l'histoire se tiennent, comme toutes les parties du monde sont liées les unes aux autres. Qu'en résulte-t-il, sinon que l'attention du philosophe est concentrée davantage sur les relations entre les êtres plutôt que sur la structure essentielle de chacun d'entre eux ? La pensée relationnelle va donc de pair avec le sens de la totalité, qu'on retrouve chez tous les Stoïciens, mais particulièrement chez Marc-Aurèle : l'homme ne peut pas se comporter comme une entité isolée du reste, mais comme un membre d'un vaste organisme.

(13) SEXTUS, VIII, 276. La doctrine du signe a été exposée par Sextus dans ses *Pyrrh. Hyp.* II, 97-133 et dans *Adv. Math.* VIII, 141-299 : les deux exposés sont parallèles. D'après K. Janacek (cf. *Listy filologické*, 72, 1948, pp. 166-169 et 74, 1950, pp. 1-6) l'ordre chronologique des écrits de Sextus est le suivant : d'abord les *Pyrrh. Hyp.*, ensuite *Adv. Math.* VII-XI et finalement *Adv. Math.* I-VI. Tenant compte de ces données, il faudra donc considérer l'exposé sur le signe dans les *Pyrrh. Hyp.* comme antérieur à celui qui est donné dans *Adv. Math.* VIII.

(14) SEXTUS, VIII, 275-276. Parlant des différentes manières de connaître un objet, Diogène Laërce mentionne d'abord la saisie directe et immédiate (*kata periptôsin*) : c'est le cas des réalités sensibles ; ensuite il y a la connaissance par ressemblance ; on peut connaître quelqu'un à partir de son visage ; il y a aussi le savoir par analogie, la connaissance par métathèse, la connaissance par synthèse et le savoir par opposition. Dans ce même contexte Diogène Laërce parle d'une connaissance *kata metabasin tina, ôs ta lecta kai o topos* (DIOG. LAERT. VII, 52-53) ; l'exprimable et le lieu, étant des incorporels, ne sont pas observables ; on les connaît à partir d'un objet sensible qui se réfère à eux.

Si la recherche se base sur certains signes en vue de dévoiler la vérité, il faudra se demander quel rapport il y a entre la méthode de la divination, celle de la médecine et celle de la philosophie(10). Le processus d'investigation est-il le même dans ces trois domaines ? En vue de répondre à cette question, il importe d'approfondir davantage la notion de « signe » : déjà Zénon de Cittium a écrit un traité intitulé (*Perí sêmeiôn*). On possède d'ailleurs au sujet des Stoïciens en général de nombreux renseignements concernant le thème de la signification (11). Si la philosophie se base elle aussi sur des signes, que peut-on en conclure au sujet de sa méthode et de ses résultats ? On ne peut oublier que la philosophie stoïcienne forme un tout organique : la logique n'y est pas séparée de la physique ni de l'éthique ; elle n'est pas située en dehors de la philosophie comme chez Aristote, puisque tous les Stoïciens admettent qu'elle en est une partie intégrante. Plusieurs d'entre eux n'ont cessé d'insister sur l'unité des trois disciplines philosophiques : il en résultera que la manière dont les Stoïciens ont vu et interprété la réalité ne sera pas sans lien avec la doctrine logique, de même que l'idéal de la sagesse ne peut être séparé de leur théorie de la connaissance. On ne peut comprendre le portrait du sage sans la doctrine de l'assentiment *sungatáthesis* et de la connaissance cataleptique. Il en va de même de la physique : les Stoïciens ont élaboré une conception « relationnelle » de la réalité qui est en connexion étroite avec leur logique. Les notions de signe et de signification doivent se comprendre à

= des facteurs antécédents, aucun événement ne surgit brusquement sans se rattacher à une cause antérieure (ALEXANDER APHROD., *De Fato*, op. 22, p. 191, 30 Bruns ; SVF II, 945). La même doctrine se rencontre chez Posidonius : le destin n'est rien d'autre que la connexion causale de tous les êtres ou le gouvernement du monde par la Raison immanente (DIOG. LAERT., VII, 149). Qu'en résulte-t-il, sinon que la mantique est élevée au niveau d'un savoir scientifique : le devin est celui qui est capable de saisir les liens entre les différentes parties du cosmos et entre les différents moments de l'histoire ; il est un exégète du monde et de l'histoire.

(10) Il est intéressant de noter qu'Aristarque de Samothrace, célèbre grammairien du second siècle avant J.-C., était appelé par Panétius « un devin », parce qu'il était particulièrement doué pour « deviner » (*kataman-teusthai*), le sens des poèmes qu'il interprétait (ATHENAEUS, *Deipnosoph.* XIV, 35). Le renseignement est caractéristique : l'art d'interpréter des textes poétiques est assimilé lui aussi à la divination.

(11) Aux yeux de Chrysippe, la question de la signification est l'objet de la dialectique. (DIOG. LAERT., VII, 62).

rait faire ce passage cognitif d'un objet à l'autre : dans un monde pareil, chaque réalité, existant en elle-même, ne pourrait nous montrer que son propre visage. Tel n'est pas le monde des Stoïciens : puisque chaque être est un morceau du tout, il sera plus que lui-même ; tout en étant ce qu'il est en lui-même, il sera signe d'autre chose. D'ailleurs, n'y a-t-il pas une ressemblance frappante entre la méthode du devin et celle du médecin ? Celui-ci également cherchera à déceler certains signes, certains symptômes se manifestant dans l'organisme et il essaiera d'en déduire la nature de la maladie. Ce rapprochement ne manque pas d'intérêt, car on sait que la philosophie stoïcienne a été fortement influencée par la méthode et la doctrine des Ecoles médicales (8).

Il est à noter cependant que la sympathie universelle ne peut, à elle seule, expliquer la possibilité de la divination : car le devin ne veut pas seulement saisir un présent éloigné de lui dans l'espace, il désire aussi connaître l'avenir. Comment le présent peut-être le signe de l'avenir ? Les Stoïciens répondront que l'avenir est dans le présent ; il y a pour ainsi dire une sympathie universelle qui s'étend à travers l'évolution de l'histoire. Dans ce domaine non plus il n'y a pas de coupures, les événements ne sont pas séparés les uns des autres ; l'histoire n'est pas une poussière d'événements arbitraires. Selon les Stoïciens, tous les événements de l'histoire se tiennent, puisque l'évolution du monde est conduite par le Logos immanent, qui s'identifie avec la Divinité et le Destin. Il est donc possible de connaître le futur à partir du présent, parce que l'avenir n'est pas détaché du présent, mais se situe dans son prolongement : le présent est le signe de l'avenir (9).

(8) G. VERBEKE, *L'Évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme* à S. Augustin, Paris-Louvain, 1945, p. 12 ss.

(9) Le point de vue de Chrysippe s'énonce comme suit : toute proposition est vraie ou fausse, non seulement les propositions concernant le passé et le présent, mais aussi celles qui se rapportent à des événements futurs. Il s'ensuit que tout ce qui se passe dans le monde est le résultat de causes antérieures: *quod si ita est, omnia, quae fiunt, causis fiunt antecessis* (CICERO. *De Fato*, 20 ; SVF II, 952). L'histoire du monde se présente donc comme une série d'événements qui sont tous liés les uns aux autres : tout événement est à l'origine d'autres épisodes, aucun événement ne tombe dans l'oubli sans laisser de traces ; d'un autre côté, tout ce qui se passe est lié à =

me façon, elle interprète des signes. Qu'il s'agisse du vol des oiseaux ou des entrailles des animaux, on ne se contente pas d'enregistrer les phénomènes observés : ceux-ci sont interprétés comme des signes de ce qu'on ne peut saisir directement, notamment des événements futurs (6). Cette doctrine s'accorde d'ailleurs parfaitement avec la cosmologie stoïcienne : si le cosmos est un être vivant, un organisme unique, animé par le Logos divin, toutes ses parties sont nécessairement liées entre elles comme les organes d'un seul et même corps. Chaque partie est organiquement rattachée à toutes les autres : les diverses parties ne sont donc pas simplement juxtaposées, étrangères les unes aux autres ; elles sont incorporées dans la même totalité vivante. N'est-il pas vrai que dans chacune des parties on retrouve une parcelle du pneuma divin qui anime le monde ? La possibilité de la divination est basée avant tout sur l'affirmation de cette sympathie universelle (7) : on pourrait se demander, en effet, quel rapport il y a entre le vol des oiseaux et le résultat d'une expédition militaire. Dans un monde compartimenté, où la réalité se morcelle en unités séparées par des cloisons étanches, on ne pour-

(6) D'après le témoignage de Cicéron, Panétius n'a pas osé nier purement et simplement la divination, il a énoncé des doutes à ce sujet (*De divin.* I, 3, 6 ; *Lucullus*, 33, 107 ; cfr *DIOG. LAERT.*, VII, 149). La raison de ces doutes n'est pas inconnue ; sans vouloir entrer dans le détail, on peut signaler que tous les hommes nés sous la même constellation n'ont pas le même sort en partage ; même des frères jumeaux ont parfois des destinées bien différentes ; d'ailleurs l'état du ciel n'est pas partout le même au même moment ; les hommes sont aussi capables de corriger certains de leurs défauts naturels ; enfin, l'endroit où les hommes sont nés semble être plus important que la constellation sous laquelle ils ont vu le jour. Pour toutes ces raisons et d'autres encore, Panétius met en question le bien-fondé de la mantique (*CICERO, De divin.* II, 42, 87-47, 97).

(7) Posidonius est l'un de ceux qui semble avoir défendu avec vigueur la divination et la sympathie universelle : *Fieri igitur omnia fato ratio cogit fateri. Fatum autem id appello quod Graeci eimarménè idest ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat* (*CICERO, De div.* I, 55, 125. — cfr *De div.* II, 21, 27 : *Nam et prognosticorum causas persecuti sunt et Boëthus Stoicus, qui est a te nominatus, et noster etiam Posidonius, et si causarum non reperiantur istarum rerum, res tamen ipsae observari animadvertique potuerunt.* — *DIOG. LAERT.*, VII, 138). Dans l'optique du philosophe d'Apamée la divination se présente comme une discipline scientifique : « On peut la comparer à une discipline positive qui reste au stade des classifications et des concordances, mais ne fournit pas de moins grandes certitudes que la recherche étimologique ». (M. LAFFRANQUE, *Posidonios d'Apamée*, Paris, 1964, p. 334). Comme on le verra dans d'autres domaines, tel celui de la religion, on peut dire que les Stoïciens ont « rationalisé » la mantique.

forme, une tendance de l'âme se portant vers un objet : de lui-même, l'homme est orienté vers la connaissance de la vérité, il porte tout naturellement en lui la soif du savoir, en d'autres mots, la réflexion philosophique n'est pas pour lui une aliénation (5). D'autre part, la connaissance à laquelle l'homme aspire est un savoir cataleptique, une véritable saisie de l'objet : l'homme a besoin de vérité et de certitude, c'est là un point de vue que les Stoïciens n'ont cessé de défendre contre les représentants de la Nouvelle Académie et les Sceptiques. L'homme ne peut s'installer dans le doute et l'incertitude : dire que la vérité ne peut être atteinte, ou qu'il faut définitivement suspendre tous les jugements, ne correspond nullement aux tendances les plus fondamentales de la nature humaine. La recherche n'est donc pas une sorte de phénomène passager et accidentel dans le cadre de la vie : de même que tout homme est orienté naturellement vers les valeurs morales, ainsi en est-il de l'aspiration à la vérité : elle est la mise en exercice d'un élan naturel et fondamental. Comment l'homme procédera-t-il pour découvrir l'objet cherché ?

Selon l'optique stoïcienne, cette recherche se basera sur certains signes. Le monde s'offre à nous et marque de ses empreintes la partie principale de notre âme : chacun porte en soi des images de la réalité qui l'entoure. Pourtant le désir de savoir ne s'arrête pas à ce donné immédiat, l'homme veut passer au-delà de l'expérience directe et lever, dans la mesure du possible, le voile qui lui dérobe la saisie de la vérité. Peut-il le faire ? Les Stoïciens répondent par l'affirmative, parce que la réalité sensible s'offrant directement à nous peut être le « signe » d'autre chose, d'un objet qu'on ne peut atteindre directement. La plupart des Stoïciens admettent la possibilité de la divination : celle-ci procède de la même

(5) Le terme *formé* ou *impetus* est bien connu dans le vocabulaire stoïcien ; d'après Philon, il désigne le premier mouvement ou tendance de l'âme (*Quod deus sit immutabilis*, § 35, Vol. II, p. 64, 1 Wendl., SVF II, 458). Aux yeux de Chrysippe, cette tendance n'est rien d'autre que la raison humaine, pour autant qu'elle est à l'origine de certaines activités (PLUTARCHUS, *De Stoicis repugn.* cp. 11, p. 1037f ; SVF II, 175). Ça n'est pas possible de faire quoi que ce soit sinon sous l'action de l'*impetus* : *agi autem nihil sine impetu potest* (SENECA, *Epist.* 113, 1 ; SVF III, 307).

il n'est pas le propriétaire tranquille de la vérité, n'ayant plus besoin d'aucune recherche (2). S'il en est ainsi du sage, que dire alors de la masse des autres hommes ? Les Stoïciens anciens les considéraient sans distinction comme des insensés ; il est vrai que, plus tard, on a réservé une place spéciale à ceux qui progressent vers l'idéal de la sagesse. Si le philosophe est un ami de la sagesse, il sera lui aussi un *prokóptôn* un homme qui s'achemine vers la perfection morale et vers la connaissance de la vérité (3).

Comment les Stoïciens conçoivent-ils la recherche (*zêtêsis*) ? A leurs yeux, elle est une tendance investigatrice, orientée vers la saisie d'un objet à partir de certains signes (*diá tinôn sêmeiôn*) ; quant à la découverte, elle est le terme et l'arrêt de l'investigation par la connaissance cataleptique de l'objet cherché (4). Notons que la recherche est une

(2) Le propre du sage, c'est de ne pas attacher son assentiment ni à l'erreur ni à une connaissance incertaine ; en d'autres termes, le savoir du sage ne se situe jamais au niveau de l'opinion, il est encore moins entaché d'ignorance. A lire certains textes, on pourrait croire que le sage est omniscient. D'après un passage de Stobée, il n'y aurait rien que le sage ignore. Qu'on ne s'y trompe pas cependant : l'ignorance est l'adhésion changeante et incertaine à un objet (STOBAEUS, *Ecl.* II, p. 111, 18 W ; SVF III, 548). Ce qui caractérise le savoir du sage, c'est la fermeté et la certitude. Lui seul est devin, car il possède la science qui permet de reconnaître et d'interpréter les signes qui viennent des dieux et des démons et qui se rapportent au cours de l'existence humaine (STOBAEUS, *Ecl.* II, p. 114, 16 W ; SVF III, 605) ; seul le sage est capable d'être à la tête de l'Etat, car il est seul à posséder la connaissance du bien et du mal (DIOG. LAERT., VII, 122 ; SVF III, 617).

(3) Sextus Empiricus n'a pas manqué de tirer argument de cette situation pour critiquer les Stoïciens : si Zénon, Cléanthe, Chrysippe et d'autres ne sont pas des sages, comment pourraient-ils échapper à l'ignorance, qui est l'apanage de tous les insensés ? (*Adv. Math.* VII, 432 ; SVF III, 657).

(4) CLEMENS ALEX., *Strom.* VI, 14, p. 801 Pott. ; SVF II, 102). Il est intéressant de noter que le point de départ de la recherche est constitué par des signes ; le but poursuivi n'est rien d'autre que l'interprétation des signes en question. C'est pourquoi le philosophe est considéré comme un exégète ou un interprète. Quel est le « langage » qu'il s'agit d'interpréter ? Il n'est autre que l'homme et le monde. On comprend, dans ce contexte, que, d'après Maxime de Tyr, les philosophes pratiquent la divination (MAXIMUS TYRIUS, XI, 3, p. 131, 1) ; car celle-ci est la science théorique des signes qui proviennent des dieux et qui se rapportent à la vie humaine (STOBAEUS, *Ecl.* II, 67, 13 W ; SVF III, 654). La mantique est-elle inférieure à la philosophie, comme une sorte de pseudo-savoir qui veut prédire l'avenir ? Nullement, la divination est une véritable science au même titre que la philosophie, car le savoir du devin est basé sur la cohérence parfaite du monde et de l'histoire.

PHILOSOPHIE ET SEMEIOLOGIE

CHEZ LES STOICIENS

par

G. VERBEKE

(Louvain, Belgique)

La philosophie n'est pas un dogmatisme, la transmission fidèle, de génération en génération, d'une vérité découverte une fois pour toutes ; tel n'est certainement pas l'aspect qu'offre à nos regards la philosophie stoïcienne qui, durant des siècles, a dominé le monde hellénistique . Si on compare sous ce rapport l'Ecole de Zénon et celle d'Epicure, c'est dans cette dernière assurément que l'évolution est la moins prononcée : on y a repris, sans guère le modifier, l'enseignement du fondateur de l'Ecole et Lucrèce, par exemple, dans son poème philosophique *De rerum natura*, expose, avec une fidélité remarquable, la pensée d'Epicure (1).

Aux yeux des Stoïciens, la philosophie est une recherche. Le sage qui serait détenteur de la vérité est un être exceptionnel, un miracle de l'histoire, un prodige du Logos et donc un type d'homme tellement parfait qu'il ne s'en présente que très rarement dans l'évolution du monde. Sénèque lui-même ne se considérait pas comme un sage, mais comme un « proficiens ». D'ailleurs le sage n'est pas, sans plus, en possession de la vérité : sans doute a-t-il le privilège de n'être pas induit en erreur par la poussée irrationnelle des passions ; mais

(1) C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford, 1928, p. 229. L'auteur souligne l'importance du poème de Lucrèce pour la connaissance de l'épicurisme : « That for all his poetic imagination and anti-religious fervour, which at times carry him away from the immediate exposition of the system, he yet was faithful to the main doctrines of his master, has always been believed ; but it has been left to modern scholarship, by careful comparison and continuous research, to reveal the extraordinary accuracy and insight with which he has expressed even in minutest detail the ideas and even the phraseology of Epicurus ». En note, l'auteur se réfère aux contributions de Munro, Woltjer, Tohte, Brieger et surtout de Giussani.

PENSEE GRECQUE

la pensée arabe et la pensée occidentale sont dignes d'éloge chez nous comme ailleurs.

* * *

Une solide et franche amitié me lie à ce remarquable philosophe depuis une quarantaine d'années. Et il me plaît de dire aujourd'hui ce que Ibn 'Arabi a dit de Abou Abd Allah Al-Khayyât : « De tous ceux que j'ai connus, c'est lui seul que j'aurais souhaité prendre en exemple ».

Que Dieu rende florissante la vie du Dr. Ibrahim Madkour et lui prodigue les bienfaits de la Raison et de la Foi.

OSMAN AMINE

Blackpool, août, 1972.

Je remercie de tout cœur les collègues et les disciples du Dr. Madkour d'avoir eu l'amabilité de m'envoyer leur contribution littéraire en arabe, en français ou en anglais. Cette contribution a été si abondante qu'il a fallu lui consacrer deux volumes, l'un renfermant des études sur différents thèmes philosophiques, l'autre, des textes inédits enrichis de commentaires.

* * *

Le Dr. Madkour est une personnalité éminente dans l'histoire de notre pensée contemporaine. Il a formé tout une génération de partisans de la culture philosophique, aussi bien en Egypte que dans le monde arabe et islamique. Il réunit en lui les qualités de l'universitaire authentique, de l'académicien loyal et de l'homme d'action avisé. Les courants de la vie chatoyante n'ont pas pu l'éloigner de la Pensée, non plus que la Pensée ne l'a isolé de la réalité quotidienne. Aussi est-il l'une des rares personnes auxquelles on peut appliquer cette réflexion dont s'est servi Bergson en parlant de Descartes: « Agir en homme de pensée et penser en homme d'action ».

Lors de la soutenance de sa thèse sur la logique d'Aristote et sur la Place d'Al-Fârâbi, le Dr. Madkour avait fait montre d'une maturité d'esprit et d'une pénétrante perspicacité. Depuis, nous avons remarqué en lui un chercheur réfléchi dans les domaines de la philosophie, de la langue et de la littérature, s'attachant à ce qui constitue les bases essentielles de la méthode scientifique, à savoir: remonter aux sources originelles, aller au fond des problèmes les plus compliqués, procéder soigneusement et sans prévention afin d'aboutir à des idées claires et distinctes, exposer avec netteté la compénétration des doctrines à travers l'histoire des civilisations. Tout cela dans un esprit de pondération et d'impartialité qui engage dans la voie de la Vérité, en dépit de son aridité, et écarte les chemins tortueux de la passion malgré ses séductions.

Le soin que le Dr. Madkour apporte à établir le vocabulaire philosophique dans notre langue est utile et constructif, et les efforts qu'il déploie pour consolider les liens entre

Des années s'écoulèrent. L'occasion me fut donnée de revoir au Caire le Dr. Ibrahim Madkour donnant des cours de philosophie musulmane de concert avec notre maître, le regretté Cheikh Mostafa Abdel-Râzek. Il s'attachait à démêler les positions philosophiques d'Al-Fârâbi, d'Ibn Sîna, d'Al Ghazali et d'Ibn Rouchd. Après leur publication dans la revue *Al-Rissâla*, ces positions furent réunies en volume, sous le titre : *De la philosophie musulmane*.

Il m'est agréable de dire que j'ai fait partie de nombreux comités académiques aux côtés du Dr. Madkour. J'ai été son collaborateur au Comité de philosophie à l'Académie de la Langue Arabe. A la tête de ce comité, il s'est montré tel que je l'avais toujours connu, un homme consciencieux, plein d'érudition ; un président résolu, veillant à ce que le travail se poursuive sans relâche.

Si, à cet égard, il m'était permis de former un vœu, j'engagerais les responsables de nos Universités à profiter des capacités incontestables du Dr. Madkour en le nommant membre dans les Conseils des Facultés des Lettres. Ces Conseils ont besoin de grands esprits pourvus d'autant d'expérience que de sagacité, — qualités qu'on n'acquiert pas à coups de décisions et de décrets, mais par la patience, l'assiduité et l'amour du travail.

Je tiens à signaler la maîtrise avec laquelle le Dr. Madkour a présidé le Congrès al-Ghazali tenu à Damas et l'autorité dont il a fait preuve au cours des débats, ce qui, de l'avis de tous les congressistes, a largement contribué à la réussite de cette manifestation intellectuelle. D'autre part, le Ministère de la Culture a eu l'heureuse initiative d'attribuer au Dr. Madkour la présidence du Congrès organisé au Caire, en 1971, pour l'Unification des termes philosophiques et sociologiques. A l'issue du Congrès, il fut décidé de publier un hommage au Président à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de sa naissance. Je ne saurais dire l'honneur et la joie ressentis en me voyant confier la publication de cet ouvrage.

Dans l'une des cours de la Sorbonne, durant l'automne de 1931, eut lieu une rencontre fugitive que je n'oublierai jamais. Je venais de débarquer à Paris où il m'avait précédé en vue de la préparation de son doctorat sur la philosophie musulmane. Cette rencontre devait être suivie de bien d'autres, mais dès le premier contact s'établirent entre nous des liens d'affinités que Bergson appelle des liens de sympathie spirituelle et que, pour ma part, j'appelle des liens d'intimité (*gouwwâniya*). Nous nous trouvâmes tout de suite en parfait accord sur les principaux problèmes philosophiques et, en particulier, sur Al-Fârâbi à l'égard duquel nous professons une égale vénération.

J'eus le bonheur d'assister à la soutenance de ses deux thèses sur *L'Organe d'Aristote dans le monde arabe* et sur *La Place d'Al Fârâbi dans l'école philosophique musulmane*, à l'amphithéâtre Richelieu. Sa fermeté, sa présence d'esprit, la solidité de ses arguments, ainsi que la limpidité de son exposé firent mon admiration. Et j'éprouvais une joie ineffaçable lorsque j'entendis les membres du jury le féliciter pour ses dons remarquables, ses jugements judicieux et la patience manifestée au cours de ses recherches.

PRÉFACE

par le

Dr. OSMAN AMINE

HOMMAGE

au **Dr. IBRAHIM MADKOUR**

TABLE DES MATIERES

	<i>Page</i>
— Préface	
par le Dr. Osman Amine	7
Pensée Grecque	
— Philosophie et Séméiologie chez les Stoïciens	
par G. Verbeke	15
Pensée Islamique	
— Mutazila et Théologie Mazdéenne	
par J. de Menacé	41
— The Philosopher Kindi and Yahia Ibn 'Adi on the Trinity	
par H. A. Wolfson	49
— Some Observations on Al-Farabi's Kitab Al-Milla	
par E. I. J. Rosenthal	65
— Suhrawardi, Shaykh Al-Ishraq et la Culture Musul- mane	
par L. Gardet	75
— La Doctrine des Accidents chez les Penseurs Musul- mans d'après le Commentaire du Kitab Al-Mawaqif de Iji par Jurjani	
par G. Anawati	91
— Histoire de la Pensée Arabe et Société	
par M. Allard	121
— The Problem of Quiddity and Natural Universal in Islamic Metaphysics	
par T. Izutsu	131

ETUDES PHILOSOPHIQUES

offertes au

Dr. IBRAHIM MADKOUR

ATUD

Publiées avec une préface Par le
Dr. OSMAN AMINE



ETUDES PHILOSOPHIQUES

إهداء الى المكتبة
نحسبه علم ينتفع به
Sa.Elkrimy Apr. ٢٠٠٨

ETUDES PHILOSOPHIQUES

offertes au
Dr. IBRAHIM MADKOUR

Publiées avec une préface Par le
Dr. OSMAN AMINE

L'Organisation Egyptienne Générale du Livre

Bibliotheca Alexandrina



0696083

P.T. 130